﴿ فهرست الجزء الثامن من كتاب المواقف ﴾

١٦٣٢

﴿ الجزء الثامن من ﴾

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه أحدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية للمولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

﴿ تنبيه ﴾ قد تمت حاشية عبد الحكيم في الجزء السابع

﴿ الطبعة الأولى على نفقة ﴾

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

﴿ لصاحبها محمد اسماعيل ﴾

٣٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الموقف الخامس في الالهيات ﴾

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لا خمسة كما وقع في بعض النسخ (المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وللقوم فيه مسالك خمسة ﴿ المسلك الاول للمتكلمين ﴾ قد علمت أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل) على اثبات الصانع (بكل واحد منهما اما بامكانه أو بحدوثه) بناء على أن علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطا أو شطراً (فهذه وجوه أربعة * الاول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال * لا أحب الآفلين (وهو ان العالم) الجوهري

(**قوله** المرصد الأول في الذات) أى في بعض أحوال الذات وهو ماليس من الصفات المذكورة فيمابعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عمابعدها وتقديمها عليها قلت أما المقصد الأول فظاهر لان اثبات الوجود أهم مع ان الصفات الوجودية يتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا أخذت على وجه العدول لا سالبة المحمول وأما المقصد الثاني فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية كما سيظهر وأما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود أشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثاني بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعتنى بشأنه وانما هو اشارة الى ما فصل في الأمور العامة (**قوله** اما بامكانه او بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيمابعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق من المصنف تعرض لقول بعضهم بأن علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا أو شطرا وقوله أو بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق بمجموع قوله اما بامكانه أو بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الإمكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لولم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد في المحصل لكان أظهر (**قوله** حيث قال لا أحب الآفلين) أى لا أحبهم فضلا عن عبادتهم لان الأفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه أعنى الأفول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل * ثم ان الاقوال اعنى الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا أن قوله عليه السلام لا احب الآفلين نفى لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير يسقط

أي المتحيز بالذات (حادث) كما مر (كل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بأن له بانيا وذهب أكثر مشايخ المعتزلة الى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة (الثاني) الاستدلال (بامكانها وهو أن العالم) الجوهري (ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) إن كان جسما أو جوهرا فردا والواجب لا تركيب

مايقال من أن اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الآفل ربا لاثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضي المحدث هذا * فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان بأن يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه الحدوث والافا لتجاوز عنه الى الامكان بعد العلم به وكونه أظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لايتحقق بدون تلك الملاحظة * بقي ههنا شيء وهو ان ادلة استلزام حدوث الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجئ فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على أن كون الافول امرا موجودا مما يمكن أن يناقش فيه نعم كونه أمرا متجددا مما لاخفاء فيه لكن محل المتجدد لايلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسي فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه أن معروضه لايصلح للالوهية (قوله أي المتحيز بالذات) فسر العالم الجوهري به لأن المجردات غير ثابتة عندنا (قوله بناء رفيعا) التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فان في هذا رفعة شأن كما ان في ذلك رفعة محسوسة (قوله بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها) الظاهر أن المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري أو الحاصل به من حيث هو كذلك لأن احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قد يعاصر و ري فان قلت ماذكروه تمثيل يفيد الظن والمسئلة من المطالب العقلية التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع الى القياس و يفيد اليقين وعليه بنو كلامهم لكن يرد عليه أن لانسلم ان الواحد منا محدث لأفعاله ودعوى الضرورة لاتسمع ههنا قطعا وان أرادوا بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع عليه أيضا فلعل أفعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بني هذا على مجرد ان كل حادث لابد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان أقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس (قوله وكل ممكن يحتاج الخ) فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لايقال المراد ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان أراد انه يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت أن الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق أن يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة (قوله والواجب لاتركيب فيه) أي مايكون واجبا لايكون مركبا ولا متكثرا

فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي (وكل ممكن فله علة مؤثرة *الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما في الانفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لابد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها أفعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها وأما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال * ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدي * أي أعطي صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو أن الاجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو

وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهرى مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهرى ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر (قوله وكل ممكن فله علة) اى لامكانه وحدوثه اللازم له فيما سوى الصفات * فان قلت الثابت بهذا البرهان أن له علة لأن علة موجودة وانما يلزم لو بين أن الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا بأن الماهية الواجبية علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره (قوله مثل مانشاهد من انقلاب النطفة الخ) المشاهدة كناية عن العلم اليقيني والنطفة في الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة أي ماء قليل عذب والمراد ههنا المنى والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر مايمضغ والمراد باللحم في قوله لحما ودما اللحم الذى كسي به العظام على مانطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين * ويحتمل أن يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول أظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه (قوله عن مؤثر لا شعور له) يعنى القوة المولدة المذكورة في النطفة كما يدعيه قوم تاهوا في الظلمات واعلم أن الظاهر أن المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا السكون اعتبارى متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل مايتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله أعلم (قوله مقيسة الى محالها) لاشك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض في انفسها أيضا لكن لما اشتهر بينهم أن وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يحل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه (قوله ان الاجسام متماثلة) فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير

المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما مر) في مرصد العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثاني وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء الى قديم والأولان باطلان والثالث هو المطلوب ﴿المسلك الثاني﴾ للحكماء وهو ان) في الواقع (موجودا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبا فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور أو التسلسل وفي هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة)

احتياج الى مخصص خارجي (قوله فتعين الثاني) وهو المطلوب اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجوب اما ان الاشياء بأسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها في بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع (قوله ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده) فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثرا لحدوثه لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القائم بغيره مدبر اللعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي فالرجوع بالآخرة الى الامكان وحده حينئذ أيضا فليتأمل (قوله والمشهور ان المتكلمين) أي ليس في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الأحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور أعني مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على أن ذلك القديم واجب والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر (قوله ولا يكون حادثا والا احتاج الخ) في هذا التقرير نوع ركاكة لان حاصله أن ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما أحد المحالين واما المطلوب ولا شك أن لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالاظهر أن نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب أو نقول وذلك الصانع اما حادث أو قديم والأول باطل للزوم الدور أو التسلسل والثاني هو المطلوب (قوله المسلك الثاني للحكماء) غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب وأما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر (قوله لمؤنات كثيرة) في لفظ كثيرة اشعار بأن فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات الاحتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب

كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وامكانه ومايتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى ﴿ المسلك الثالث ﴾ لبعض المتأخرين) يعني صاحب التلويحات وهو انه لاشك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهي اليه فذاك وان تسلست الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هى غيره فله علة) موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج (وهي لاتكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه) ولا جميع أجزائه لانه عينه (ولا تكون) أيضاً (جزءه) أي بعض اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة أخري فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم أن يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) أيضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمرا داخلا فيه (فاذن هو أمر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولابد أن يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهى به السلسلة (واعترض عليه بوجوه * الاول المجموع يشعر بالتناهى) لان ما لا يتناهي ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب

وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر (**قوله** وان تسلسلت الخ) لم يتعرض الدور لان بطلانه أظهر بل قد ندعى فيه الضرورة كما سبق (**قوله** لاحتياجه الى أجزائه) ولأن كل جزء منه ممكن (**قوله** لاتكون نفس ذلك المجموع ولا جميع أجزائه) أراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الأجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بأن يلاحظ ان كل واحد من الأجزاء علة للآخر متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منهما مدخل مخصوص فى العلية للمجموع ونظيره ماقيل فى امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع أن يكون نفسها وكذا أن يكون جميع أجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة عليه جميع أجزاء الشيء له فى الخارج كصحة عليته له فى الذهن ويكون الحكم بالنفسية فى كلا الأمرين صحيحا بخلاف ما اذا أريد بالمجموع مايدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع مالايدخل فيه تلك (**قوله** فيلزم أن يكون الجزء الذى الخ) وأيضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لايخفى (**قوله** وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لايقال تناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فى نفسه وثبوت الواجب فى نفسه لايتوقف على التناهى ومايدل عليه وان كان يستلزمه بل اثباته يتوقف عليه حينئذ فلا مصادرة كما فى الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهى الممكنات متوقف على العلم

(فاثباته به) أي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لايخرج عنها شئ منها وذلك متصور في غير المتناهي) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي الى حد يقف عنده (وان أردت به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذليس ثمة هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وماجزؤه اعتباري لايكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولاحاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذالكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة) ولاشك انالكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان أردت بالعلة) العلة (التامة فلم لايجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لانسلم ذلك في) العلة (التامة فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان أردت بها) أي بالعلة (الفاعل) وحده (فلم لايجوز أن يكون جزؤه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لايجوز أن يحصل بعض الاجزاء بلا علة

بثبوت الواجب كما دل عليه قوله ولابد أن يستند الخ فاثباته بما يدل على التناهي يكون مصادرة * فان قلت العلم بتناهيها لايتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل أيضا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا استعين في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ماذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان (قوله انما الممتنع) هذا الحصر اضافي لاحقيقي فان ضبط غير المتناهي بالحدود واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ أجزاؤه مفصلا كما يشار اليه في بحث العلم (قوله موجود ههنا) انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم (قوله وان أردت بها الفاعل) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام في العلل الموجودة وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل في التامة والفاعلية ولم يتعرض لغيرهما (قوله ولم لايجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلاعلة) فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض الأجزاء بلاعلة مع قطع النظر عن خصوصية المقام أونقول معناه بلاعلة مفروضة وهي علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله أو بعلة أخرى ويكون لفظ أو للتخيير

أو بعلة أخري والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لابد أن يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معني انه لايستند شئ منها بالمفعولية الا اليه أوالى ماصدر عنه (والا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) أي عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعني المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لاشك انه ممكن لاحتياجه الى جزءه الذى هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من أجزائه (وأيضاً لوكان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (للزم في مركب في أجزائه ترتب زماني) كالسرير مثلا (اماتقدم المعلول على علته أوتخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الأول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الأول) وهوالنقض (انا قيدناه) أي الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقض) فان قيل نحن

فى التعبير ومثله شايع فى المفتاح وان كان لايخلو عن نوع تكلف (**قوله** على معنى انه لايستند شئ منها بالمفعولية الا اليه أوالى ماصدر عنه) قد أشرنا فى مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بأن المعلوم لناهو ان كل ممكن مركب من ممكنات لابد له من فاعل مستقل على معنى أن لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه وأما الاستقلال بالمعنى الذى أشار اليه الشارح فهوانما يجب فى مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض وأما فى الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها الى بعض على ماهو المفروض فى السلسلة التى كلامنا فيها فلزومه ممنوع فالواجب حينئذ أن يكون موجد الكل جزء منه امابنفسه أو بجزئه ولا محذور حينئذ فى كون ماقبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لماقبلها بمرتبة وهلم جرا فليتأمل (**قوله** فان قيل هذا منقوض الخ) أى قولهم علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع أن فاعله ليس فاعلا لكل فاعل من أجزائه وهذا السؤال بعد ماصرح فى الجواب السابق بقوله وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكأن قول الشارح فى اثناء جوابه كما مر آنفا يومى اليه وقد يقال النقض لقولهم علة الجملة لا يكون جزؤها قيل لاجهة للنقضين لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليته للكل بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلانقض أيضا اذ حينئذ يكون علة للكل جزء منه فلم يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك أن امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف باللزوم على ما أطبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن وأما فى المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثر بن منه عندهم كما بيناه فى بحث العلة والمعلول

يمتنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده بأسرها ممكنة (وعن الثانى) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعني الذى صورناه (لا يمتنع) انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع مايتوقف عليه التأثير أعني العلة التامة على انا نقول (كيف) يتجه علينا ماذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء منه (ان علته) أي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك) الذى ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزؤه اذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال أوما هو داخل فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى مايكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته أولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ماذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لوكانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ماذكرتموه ﴿المسلك الرابع﴾ وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة) أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت

(قوله وعن الثانى وهو المعارضة) لايخفى أنّ كون الثانى معارضة هو الذى يقتضيه ظاهر قول المصنف وأيضا لو كان فاعل الكل الخ ويمكن أن يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقض الاجمالى وهي لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف فى صورة النقض كما فى السؤال الاول (قوله فان علته أولى) لانّ تأثير ذلك الجزء فى السلسلة بتحصيل ماتحته وتأثير عليته بتحصيله وتحصيل ماتحته ولا شك ان جعل علة السلسلة مايؤثر فى أجزاء أكثر أولى من جعلها مايؤثر فى أقل هذا وقد أشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بأنّ ماقبل المعلول الاخير يتعين لعلية السلسلة لكفايته فى إيجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشئ بخلاف غيره من الأجزاء فانه محتاج فى إيجادها الى الجزء الذى صدر عنه (قوله ولك ان تتمسك الخ) فان قلت لما جاز به التمسك فى ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة فيه مستدركا فى تلك الدليل السابق قلت مثله عند المصنف من قبيل تعيين الطريق ولا يقدح فى صحة الدليل كما صرح به فى ثالث تعريفات الهيولى من موقف

الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه
شيء من أجزائه الممكنة (الى موجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) في الايجاد
بان لا يستند وجود شيء من أجزائه الا اليه أو الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد
لكل واحد منها اما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضا (يكون ارتفاع الكل مرة) أي
بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده أي
وجود ذلك الموجد المستقل (اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت
من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها بحيث
لا يتطرق اليه العدم أصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى
فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن
يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى أجزائه (و) الشيء (الذى اذا
فرض عدم جميع الاجزاء) أي عدم أي واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعا نظرا
الى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس

الجوهر (قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى ان فيه اشارة الى ما في
كلام المصنف من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع أجزائه
ممتنعا بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول
الأخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد
من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذى فرض علة للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذى يتوقف
عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما أشار اليه الشارح
من أن موجد السلسلة ينبغي أن يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز أن يكون جزؤها لان من جملة
طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم أن يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع
امكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف اذا فرض عدم جميع الأجزاء بقوله أي عدم أي واحد منها ويمكن
أن يوجه كلام المصنف أيضا بأن كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان موجودا والمفروض
عدمه أيضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح أظهر فليتدبر (قوله لان عدم شيء
منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته) فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم أن يكون علة الشيء مانعة بجميع انحاء عدمه
بنفسها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها أو بجزئها لم يفد ما ذكر لجواز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة
للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على
ما صورناه من قبل ثم الحق انه يكفي كون العلة مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها أو بجزئها للقطع بأ (ا)
اذا كان علة (ج) و (ب) علة (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (ج د) ومانعا لجزئه لعدم ذلك

ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لاموجود فى الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لامطلوبا كأنه قيل ان لم يكن الواجب موجود الزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها ﴿المسلك الخامس﴾ وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) أي ممكن وحينئذ (فيلزم ان لايوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب والممكن (اما الاول) وهو أنه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولاشك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أى بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنعا لا بالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لماعرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثاني) وهو أنه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلا (فلان مالم يجب اما بالذات واما بالغير لايوجد كما تقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاسترة به ﴿المسلك السادس ما أشار اليه بعض

المجموع بعدم احد جزئيه فليتأمل (قوله وهذا المسلك غير محتاج الخ) هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب أن يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الأول والثانى فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا وأما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لافرق بين الثلاثة فى أن كلا منها اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل من غير احتياج فى اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل (قوله وقربه منه مكشوف) فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح ولك

الفضلاء ﴾ وتحريره ان الممكن لايستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء مالم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في لممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلا لأن الممكن وان كان متعددا لايستقل بوجود ولا ايجاد واذلا وجود ولا ايجاد فلاموجود لابذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها وقد ذكر ههنا ﴾ أى في مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) أوردها الامام الرازى في كتبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى أمر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسئلة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر لئلا يلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أوفي دليلهما ان أمكن) ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) أي من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) لتطلع بها على أحوال نظائرها ﴿ الأولى لوكان الواجب موجودا لكان وجوده امانفس ماهيته أوزائدا عليها ﴾ اذلامحال لكونه جزأمنها (والأول باطل لان الوجود مشترك كمامر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا لكان وجوده معلول

أن تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح فى المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول الخ (قوله لزم أن لايوجد شيء أصلا الخ) قيل هذا المسلك أيضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز أن يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق الوجود والايجاد بالنظر اليها والظاهر أن هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس (قوله وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها) قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لولم يوجد الواجب لانحصر الموجود فى الممكن وكل ممكن موجود لابدله من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت أيضا الى علة فلايكون نفسها علة تامة للممكن المفروض أولا لاحتياجه الى علة تلك العلة أيضا وان كانت واجبة أومشتملة عليه ثبت المطلوب وفيه أنّ العلة التامة للممكن فى مرتبة من المراتب جاز أن يكون نفسه علتها كما أشار اليه فى الاعتراض على المسلك الثالث وأما فاعله المستقل بالتأثير فجاز أن يكون جزأمنها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأت ههنا أيضا فتأمل (قوله لان الدليل ملزوم الخ) فيه أنّ الملزوم هو الدليل الصحيح والذى يبطل هو الفاسد فعلى تقدير أن يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لاخلل فى ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر أن اطلاقه الملزوم على الدليل الفاسد بمعنى أنه لوصح لاستلزامه (قوله لكان وجوده امانفس ماهيته) لوحمل وجوده على مفهوم الكون فى الأعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الأول لكنه خلاف الظاهر

ماهيته) لامتناع كونه معلولا لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعني الكون في الاعيان) أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (وأما ماصدق عليه الوجودفلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص أووجوده غيره) أي زائدعليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم * الثانية) من تلك الشبه (لوكان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا أو موجبا والأول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لايستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومى أو التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لانسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله * الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالجزئيات أولا والاول باطل والالزم التغيرفيه) أي في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه والعلم لابد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير أيضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثاني باطل لانا نعلم) بالبديهة (ان هذه الافعال المتقنة) المشاهدة في الجزئيات (لاتستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لا في الذات) أي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا فى أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية (وانه جائز) في الواجب

(قوله لان العالم قديم بدليله) فيه أن القديم من العالم عند من يقول به بعض أجزائه اذلاشك فى تحقق الحوادث فجاز أن يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ماعداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والايجاب فى قوله امامختارا أوموجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة ألاترى أن المتكلمين قائلون بأنه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ماعداها فكان ماذكره كلام الزامى فتأمل (قوله لزم قدم الحادث اليومى أو التسلسل) اذلو توقف كل حادث يومى على شرط حادث لزم الثانى والالزم الاول (قوله أى فى ذات الواجب تعالى) أى باعتبار صفته الحقيقية التى هى العلم فظهر طباق قوله الآتى أى لا فى صفاته الحقيقة فان علمه الخ (قوله ان هذه الافعال المتقنة لاتستند الى عديم العلم) هذا ابناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلاعبرة باحتمال أن يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل أمرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالايجاب

(كما سيأتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تبحرا في العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (ان توفر من أمثاله الاباعر) جمع بعير ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد الأول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه أزلي أبدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها) قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزليا أبديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الي وجوه أخر فقالوا مثلا لو لم يكن أزليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو أيضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم أقوى فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم أشار الى آخره بقوله (والمتكلمون انما احتجوا) بوجوه أخر (عليه) أي على كون الصانع أزليا أبديا (قبل اثبات ذلك) أي قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غني فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما أشرنا اليه ﴿ المقصد الثاني ﴾ في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات) اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ

(قوله احتاجوا في ذلك الى وجوه أخر) قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه وأجيب بأن الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا الشيء منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا آخر (قوله اما لذاته وهو باطل واما بفاعل) قد سبق في موقف الاعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة ههنا فلينظر فيه والأقرب في بيان الأزلية والأبدية أن يقال لو لم يكن أزليا أبديا لكان قابلا للعدم فيحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فيتسلسل (قوله في أن ذاته تعالى مخالفته الخ) جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو مبني على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التأويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المصنف في

الاشعري وأبي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزه عن المثل) المشارك في تمام الماهية (والند) الذي هو المثل المنادي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) في الذاتية والحقيقة (وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند أبي علي الجبائي (و) أما (عند أبي هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هي موجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى * ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين أجيب بان

شيء من القسمين ولكل وجهة هو موليها (قوله فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين) أي بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ أن وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان أوله المصنف فيما سبق بأن معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود (قوله فهو منزه عن المثل) اما في ذاته فلما ذكره واما في صفاته فلان شيأ من الممكنات لا يسد مسده في شيء من الصفات وكأن ذكر الند بعد المثل يشير الى الثاني (قوله هو المثل المنادى) أي المعادى وأصله الهمز لانه من الندء وهو النهوض وكأن المعاديين ينهض كل منهما الى الآخر (قوله مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة) ومبنى كلامهم على أن مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والا فمشاركة ذاته تعالى لسائر الذوات بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه أو ما يصح أن يعلم و يخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه (قوله والحياة والعلم التام الخ) انما لم يقيد الحياة بشيء يمتاز به عن حياتنا كما قيد العلم والقدرة لان حياته تعالى مخالفة بالنوع لحياتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بأن علمه تعالى وكذا قدرته ليسا بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة و يمكن أن يقال انما لم يقيد الحياة لان حياته تعالى عند غير الفلاسفة وأبي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجيء والظاهر ان مراد مثبتي الآحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد للحياة في المآل والله أعلم (قوله ليس كمثله شيء) قيل العرب اذا أرادت المبالغة في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فيقول ليس كمثله فلان أحد وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى * فان آمنوا بمثل ما آمنتم به * وقالوا يقال ليس هذا كلام مثلك أي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطول وحواشينا عليه فلينظر فيهما (قوله هي المشاركة في أخص صفات النفس) قد سبق في أواخر بحث الوجود أن المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم

الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) في اثبات المذهب الحق انه تعالى (لوشاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية) فان المتشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لاشك أن (مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضاً فنحن نجزم به) أي بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض علي قياس مامر في الوجود وأيضاً فقولنا المعلوم اماذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) أعني مايصح أن يعلم ويخبر عنه أومايقوم بنفسه (وانه) أى مفهوم الذات على الوجهين أمر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على ما آل قولهم الى ان الاشياء متساوية

و يشير اليه الآن أيضافنفي المشاركة فى أخص الصفات يستلزم نفي المشاركة فى الحقيقة فلايصح قوله درن المشاركة فى الذات والحقيقة اللهم الا أن يكون مرادهم مجرد رد استدلال الأصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة فى الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتأمل (**قوله** مشترك بين الموجودات) فلايحصل به التمييز عن جميع الذوات المماثلة له فى الذاتية أوان حصل التمييز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة فى حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان مايمتاز عن جميع الذوات وقد عرفت أن الحياة المذكورة أيضا كذلك بقي أن يقال المشترك هو الوجود المطلق ويجوز أن يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد بمجرد نفي المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان أولى ويمكن أن يقال مرادهم بيان الامر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لايعقل من حيث خصوصيته وانما يعقل بالمقيدات الكلية وان كانت منحصرة فى فرد كالوجوب فتأمل (**قوله** فيلزم التركيب فى هوية كل منهما) فان قلت الشخص عين الماهية فى الخارج كما سبق تحقيقه فلايلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب فى العقل أيضا ممتنع فى الواجب تعالى كما سلف بقي أن يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقة عند المتكلمين لكنه أمر عدمي ليس بداخل فى هويته تعالى والمتشخص معروضه فلايلزم التركيب فالأولى فى الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولالازم ذاته تعالى والالم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع أن المفروض اشتراك الذوات فى تلك الحقيقة فتعين استناده الى أمر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن أن يقال فى بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز أن يكون ذاته تعالى ولالازم ذاته لما ذكرنا ولاعارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لامر مختص

في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ماصدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذى يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة أعني إشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فاذا انتبهت له) أى لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنت ذاقلب شيحان) أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت) على (أن تغالط) غيرك (وأمنت) من (ان تغالط) أنت (منها) أي من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا مجزوما به (والنزاع) انما وقع (فيه) لا في مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية) كما في الواجب مثلا (وبالعكس) أى نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (قلنا فيه ماتقدم) من ان الزائد مفهومه لا حقيقته (ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى مالا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث

وذلك الامر اماذاتي أو مستند اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر (**قوله** أعني اشتباه العارض بالمعروض) الانسب لما سبق أن يقول أعني اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ماذكره كون الشبه الموردة من اشتباه العارض بالمعروض (**قوله** ذاقلب شيحان) الشيحان بفتح الياء الغيور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذى يدفع شين الشبه وعار الأغاليط عن بنات فكره (**قوله** قلنا فيه ماتقدم) فان قلت حاصل الاستدلال أن يقول نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وحينئذ لا يتجه الجواب قلت المعلوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث أنه واجب لا عن تعقله بوجه ما (**قوله** على تقدير صحته اشارة الى المنع بجواز أن تكون وحدة الوحدة نفسها و بأنه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها لجواز أن

الوحدة (ومنها الصفات زائدة علي الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولاشبهة في استحالته (قلنا يكون ماصدقا) أي ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحـدا وأما المفهوم فلا) يكون واحـدا بل لكل منهما مفهوم عل حدة (وأمثال ذلك أ كثر من أن تحصى) فلنكتف بما ذ كرنا اذلايخفي عليك حالها ﴿ تنبيه ﴾ نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهيـة مغايرة له ووجوده ليس كذلك) وفي هـذه العبارة نوع قصور والاظهر أن يقال ذاته الوجود المشـترك بين الجميع ويمتاز عن غـيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليـه بل هو عينه بخـلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها أويقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناءعلى اشتراك الموجود ويمتازعنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانهاعارضة لماهياتها (وهذا باطل) بطلانه ظاهر أماعلى المعـنى الأول فلانه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمرا مخالطا لجميع الممكنات حتي القاذورات ولا يخفي استحالته وأما على المعـني الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشـترك الذي هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هـو زائد عارض لماهيته أوليس بزائد ﴿ المقصد الثالث ﴾ في ان وجودة نفس ماهيته) كماهو مذهب الشيخ وأبى الحسين والحكماء (أم زائد)

تكون الوحدةوجوديةو وحدةالوحدةعدمية كمامرمثـله مرارا (قوله تنبيه نقل من الحـكماء) الاظهر أن يذكرهذا التنبيه فى المقصد الثالث كمالايخفى (قوله وفى هذه العبارة نوع قصور) لان الضمير فى قوله و يمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح أن يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثـيرا من الجواهر كذلك اللهم الا أن يجعل ضمير عروضه لوجوده أعـنى الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته خـلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير على صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصه وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات أو بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة —

(قوله مخالطا لجميع الممكنات) قالوا لايخفى أن نور الشمس اذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه نقصان أصلا واذا كان فى المحسوسات شئ كذلك فلم لايجوز أن يكون ماهو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه

عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات أم مخالف وقد تقدم في الامور العامة مافيه كفاية) فلا معني للاعادة

﴿ المرصد الثاني في تنزيهه ﴾

وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة ﴿ المقصد الأول ﴾ انه تعالى ليس في جهة)من الجهات (ولا في مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) أبو عبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار اليه انه ههنا أوهناك قال (وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتي قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد) تحت الركب الثقيل (و) قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي ان المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير مماس له فقيل) بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه في الجهة (ككون لاجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الي اللفظ دون المعني والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به (لنا) في اثبات هذا

عذر بارد (قوله وهي الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال كما أن الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشأنها فان التنزيه عن النقائص أهم من اثبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام كما أشرنا اليه في أوائل الكتاب (قوله ليس في جهة ولا في مكان) ان أريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية أو الحركات المستقيمة تكون الجهات اطرافا وحدودا للأمكنة لانها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان أريد بها المكان الذي هي جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة ان سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لايخفى (قوله الى أن كونه في الجهة الخ) أي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة الخ جهة الفوق (قوله أطيط الرحل) الأطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الخوى (قوله وقيل بمسافة غير متناهية) هذا قول الهيضمي ولايخفى أنه ليس بمعقول أصلا لان المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها (قوله راجعة الى اللفظ دون المعنى) قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهات الاجسام ليس كنفيها كما أن اثبات الرؤية لا كرؤية الأجسام ليس كنفيها وأجيب بأن الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف التام البصري بلا جهة

المطلوب (وجوه * الأول لوكان) الرب تعالى (في مكان) أوجهة (لزم قدم المكان) أو الجهة (وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق) من المتخاصمين (الثاني المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لوكان في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز أوفي جميعها وكلاهما باطل اما الأول فلتساوي الاحياز) في أنفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) أي نسبة ذات الواجب (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح) ان لم يكن هناك مخصص من خارج (أو يلزم الاحتياج) أي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجي (وأما الثاني)

ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفي منها هو الجهة المشار اليها بهنا أو هناك وأما ماسواها فمسكوت عنه لا منفي (قوله لزم قدم المكان) ان أراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان أراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد الموجود وأما اذا قلنا بأنه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لأن القديم موجود لا أوله ولا وجود للمكان حينئذ اللهم الا أن يدعى ان الفراغ محاط بشئ البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان أراد بالقدم الأزلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الأول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الأزلية كيف واعدام الحوادث أزلية بلا مرية (قوله فيلزم امكان الواجب) فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مما ذكره هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود مآلا ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه خالقا الى ماصدر عنه غلط (قوله ووجوب المكان) فيه انه أيضا مبني على وجود المكان فلا يستقيم على رأي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم أيضا لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناؤه عنه في وجوده فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بانه لوكان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الأكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى حينئذ محلا للحوادث ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث (قوله فيكون اختصاصه ببعضها الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز أو يكون المخصص هو الارادة وأجيب عن الأول بأنه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثاني بأن استناد التمكن الى الارادة يوجب حدوثه والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم أيضا معترف به فان قلت لم لا يجوز أن يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا

وهو أن يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالأجسام (وانه) أي تداخل المتحيزين مطلقا (محال بالضرورة وأيضاً فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا * الرابع لو كان) متحيزاً لكان (جوهراً) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً واذا كان جوهرا (فأما ان لا ينقسم) أصلا (أو ينقسم وكلاهما باطل أما الأول فلانه يكون (جزأ لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء تعالى الله عن ذلك وأما الثاني فلأنه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه) أي التركيب الخارجي (ينافي الوجوب الذاتي وأيضاً فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال) في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من أجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون أحياء) كيلا ينقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ماذكر من المحذور (وربما يقال) في نفي المكان عنه تعالى (لو كان متحيزاً لكان مساويا لسائر المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم الاجسام أو حدوثه) لان المتماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) أي هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام بل

فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله أي تداخل المتحيزين مطلقا) اشار بقوله مطلقا الى رد ماذكره الابهري من أن استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك (قوله لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا) المراد بالجوهر ههنا هو المتحيز القائم بنفسه و بالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كون شيء أحقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسه غير قابل للقسمة أصلا غاية مافي الباب على تقدير أخذ الامكان في مفهوم الجزء الغير المتجزي أن يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة (قوله فلانه حينئذ يكون جزأ لا يتجزى) فان قلت يجوز أن يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا ولا أن يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بأن يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم أن لا يكون جزأ لا يتجزى بل جسما مركبا من شيئين أو أكثر لانتفاء الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافي كونه جزأ لا يتجزى وأحقر الأشياء كما حققناه في موقف الاعراض (قوله بناء على تماثل الأجسام) فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الأجسام تركبهما من الجواهر المتماثلة لا تساويهما في الحصول في الحيز نعم يتجه أنه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما

على تماثل المتحيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزاً لساوي الاجسام في التحيز ولابد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لايستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة (الأول ضرورة العقل) أي بديهته (تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أوحال فيه ليكون مختصاً بجهة ومكان اما اصالة أو تبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصوره) أي تصور موجود لاحيز له أصلا (بالانسان الكلي) المشترك بين أفراده (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا أما الأول فلانه لوكان متحيزاً أوحالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افراد امتباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها وأما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لايختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابد أن يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولاشبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني (الثاني كل موجودين فاما أن يتصلا أو ينفصلا فهو) أي

سيصرح به الشارح فيما سيأتي (قوله بل على تماثل المتحيزات) وجه الاضراب ان هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات وأما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها سواء بناء على ماذكرته لايستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الأحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام أوحدوثها اللهم الا أن يقال عدم كونه تعالى جزأ لايتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لسائر الاجسام المتحيزة في التركب من الجواهر المتماثلة فيلزم حينئذ أحد الأمرين المذكورين وأنت خبير بأن اثبات استلزام التحيز للتركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد (قوله والجواب منع الضرورة العقلية) كيف ولو كان ضروريا لامتنع اطباق الجمع العظيم وهم ماسوى الحنابلة والكرامية على خلافه (قوله لاختص بمقدار معين ووضع معين الخ) قد يناقش في ذلك لجواز أن يكون تحيزه على سبيل التبع بتحيز الاشخاص وأن لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو صفة للمحل والحق

الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الأول) أي من الاحكام الوهمية وقد عرفت أن أحكامه لاتقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه اما داخل العالم أو خارج العالم أولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بداهة العقل (والا ولان فيهما المطلوب) وهو انه متحيزة وفي جهة (والجواب انه لاداخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو) أى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزاً بذاته والجواب منع التفسيرين (فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيز بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعا (وقد يقال في تقريره) أي تقرير الوجه الرابع (أجمعنا على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعني القيام) هو (التحيز تبعا) فيكون هو متحيزاً اصالة ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر) الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة

انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افرادا مختلفة الاوضاع والمقادير على تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تحيزهما يكفي لنا اذ غرضنا الا لا يمتنع تعقل أمر لا يثبت له العقل حيزا ضرورة فان هذا القدر يكفينا في موضع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى (قوله فاما أن يتصلا أو ينفصلا) قيل لو زيد عليه قوله أولا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان أحسن والأمر فيه سهل (قوله الثالث انه اما داخل العالم الخ) الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين في أن الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل أو خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق أظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك وأما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال (قوله والاولان فيهما المطلوب) أما الاول فلان العالم في جهة فما هو فيه يكون في تلك الجهة وأما الثاني فلانه اذا كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعري ما المحذور في اختيار انه خارج ويمنع ما ذكر فيه وكأنه توهم أن الخروج مجرد سلب الدخول ولا شك أن المتبادر أخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الأخص هو مراد المستدل فلذلك لا نختار (قوله والجواب منع التفسيرين) ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بأن معنى القيام بالغير مطلقا هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم (قوله وقد يقال في تقريره الخ) جعل الآمدي هذا وجها آخر ولما كان قريبا من الرابع جدا حكم المصنف بأنه تقرير آخر له وفي كلامه ايماء الى أنه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه أنه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على أن الله تعالى

بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ءأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قوب قوسين أو أدني وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا فى كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء أين الله فأشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكوران يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لاتعارض اليقينيات) الدالة على نفي المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر اما اجمالا و يفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الله وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمر وعلى العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام) كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك أى أمره واليه يصعد الكلم الطيب أي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن فى السماء أي حكمه أو سلطانه أو ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين

له صفات اجماع المجسمة مع أهل السنة ولو أريد اجماع الكل وجب أن يعمم الصفات للأحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه (**قوله** من الآيات والأحاديث نحو قوله الخ) الاستواء يشعر بالتحيز يقال استوى فلان على دابته أى استقر والمجيء الاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه فى تلك الجهة أيضا تعالى عن ذلك ومن فى السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبنى على رجوع ضميردنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور أيضا فى كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز لشيوع رفع الأيدى الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو فى السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة شرفها الله تعالى قبلة الصلوات فكما أن الله عز وجل يخص بعض الأمكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء (**قوله** اتيان عذابه) وانما خصصه بالظلل من الغمام لان أكثر العقوبات يتقدمها ظلل منه كما نقل فى القصص (**قوله** والدنو هو قرب

تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة علي سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الالهية فلما أشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

﴿ المقصد الثاني ﴾

(في انه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب أهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا (فالكرامية) أي بعضهم (قالوا هو جسم أى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم أى قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا في التسمية) أي اطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) أي من المجسمة (من) يبالغ (ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب أمرد جعد قطط) أي شديد الجعودة (وقيل)

الرسول عليه السلام الخ) يعني أن دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره فلا يظن أنه مبني على أن الضمير في دنا راجع الى الرسول عليه السلام والأظهر أن يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته (قوله وخص بالليل الخ) وخص بالسماء الدنيا مبالغة بالتلطف (قوله فلما أشارت الى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل اشارتها الخ) ادعاء هذا العلم والحمل ان كان باسنادهما الى الوحي المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادهما الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله وأما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فمن أين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريد انه تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السماء على ما ذكره القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى أأمنتم من في السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم يزعمون أن الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على أنه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال باين الله والقصد الى خلاف ما يترقب السامع من الجارية الامية بعيد جدا ولارباب المكاشفة فيه وفي أمثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والله أعلم (قوله وذهب بعض الجهال الخ) اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقا اما على التغليب أو على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لا يجوز في حقه تعالى أصلا على أن اجراء الجسم مجرى الموجود القائم بنفسه من آثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر

هو شيخ أشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزاً واللازم قد أبطلناه) في المقصد الاول وأيضاً يلزم تركبه وحدوثه)لان كل جسم كذلك وأيضاً فان كان جسما لا تصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هنالك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وأيضاً فيكون متناهيا) على تقدير كونه جسما (فيتخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم) من ان كل موجود فهو إما متحيز أو حال في المتحيز كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وأيضاً كل قائم بنفسه جسم وأيضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب

﴿ المقصد الثالث ﴾

انه تعالى ليس جوهراً ولا عرضا أما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (فأما عند المتكلم فلانه المتحيز) بالذات (وقد أبطلناه وأما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته)

من الاصطلاحات (**قوله** لو كان جسما لكان متحيزا) هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتأتى اذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسميته كما في بعض الأدلة السابقة (**قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح) قيل لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب أن الاستدلال مبنى على تماثل الاجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد أن هذا أصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الارادة اذ ينقل الكلام حينئذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على أن بعض الصفات مما له مدخل في تعينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلا تكون الارادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وأيضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث (**قوله** يكون لمخصص خارج) هذا أيضا مبنى على تماثل الاجسام فينقض باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهم عرض اذ ذات الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام (**قوله** انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في أول موقف الاعراض أيضا وصرح الشارح هنالك بأن قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بأن زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق هذا التعريف على

فلا يكون جوهرا عندهم أيضا (وأما العرض فلاحتياجه) في وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه

﴿ المقصد الرابع ﴾

انه تعالى ليس في زمان) أى ليس وجوده وجوداً زمانيا ومعني كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معني كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان (هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (أما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التعين التدريجي زماني بمعني انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما انه زمانى أوآني أي واقع فى أحدهما فكلا (وأما عندنا فلأنه) أى الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فأى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى * تنبيه) على ما يتضمنه هذا الاصل الذي مهدناه آنفا (يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى) كما هو رأينا (أو الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجداً اياه (ليس تقدما زمانيا) والالزم كونه تعالى

الواجب و بسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه (قوله فلا يكون جوهرا عندهم أيضا) قيل اطلاق الجوهر على البارى سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه و بمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله تعالى احدى الذوات احدى الجوهر (قوله كما يجر الى الجهة والمكان) لفظ يجر يدل على أنهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده ان هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما أم لا ويجوز أن يكون ايراد الجر للمشاكلة (قوله أو الذاتى)لفظة أو بمعنى الواو والأفسد المعنى اذ التسوية انما هى بين الأمرين لا بين أحدهما وفى مثله توجيه آخر ذكرناه فى بحث الحمد من حواشينا على المطول (قوله والالزم كونه تعالى واقعا فى الزمان) ظاهره مناقض لما يفهم من كلام الشارح فى مباحث الزمان من أن الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزمانى لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر التقدم الزمانى عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد و يكفى فيه مقارنة المتقدم لزمان مالا يقارنه المتأخر اللهم الا أن يقال ما ذكره الشارح ههنا متابعة للمصنف وليس بمختاره كيف وتقدم البارى عز اسمه على الحوادث لابد أن يكون زمانيا عند الفلاسفة كما أن تقدم الأب على الابن كذلك عندهم أيضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر فى غير التقدم الزمانى و بذلك استدلوا على سرمدية الزمان و بهذا يعلم أن قوله بل هو تقدم ذاتى

واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم أيضا (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان) والالم يتصف به البارى تعالى (وانه) أي ماذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا (يبسط العذر في ورود ماورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو في الامور المستقبلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا أرسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغته المستقبل فسقط ماتمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ماذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار أخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك)منها اذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وسيكون موجوداً في الابد وهوموجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل أردنا انه مقارن معها من غير أن يتعلق بها (كتعلق) الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

﴿ المقصد الخامس ﴾

في انه تعالى لايتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) أى في الموقف الثانى (من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) في (انه تعالي لايجوز أن يحل فى غيره) وذلك (لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب) الذاتى (وأيضا لو استغني عن المحل لذاته لم يحل فيه) اذ لابد فى الحلول من حاجة ويستحيل أن يعرض للغني بالذات مايحوجه الي المحل لان مابالذات مايحوجه الى المحل لان مابالذات لايزول بالغير (والاحتياج اليه) أى الى المحل (لذاته)

عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من أجزاء العالم (قوله عن وجوده فى زمانين) أى عن وجوده الواقع فيهما بأن يدوم أمر اندريجيا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة فى بالنظر الى الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة (قوله كان نسبة كلامه الأزلى) سيجئ فى بحث الكلام مايفيد زيادة بصيرة (قوله منها اذا قلنا) قيل خلاصة هذا السر قد أبيح لها فيما سبق فالذى لم يبح به هو الثانى والثالث (قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية) لم يرد بها التبعية فى التحيز حتى يرد أن الحلول هو الاختصاص الناعت بل أن الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضرورى ومناف للوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتى

فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل)
فيلزم محالان معا (وأيضا) اذا حل في شئ (فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه
واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) أى ان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان)
الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وأيضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول) في الجسم
(والاجسام متساوية فى القبول) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص)
ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقة والنواة
وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بأن معني حلوله في الغير كون
تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً في جهة وقد أبطلناه وقد عرفت ضعفه) لان الحلول
مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز (كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى) فانها
قائمة بذاته ولا تحيز هناك ﴿ تنبيه ﴾ كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان
الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا (بل الاجسام * واعلم
أن المخالف في هذين الاصلين) يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث (الاولي
النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله أشار الى ماينفي بالمقصود فقال

فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد العلل لا ينفيه (قوله لو استغنى عن المحل لذاته) بحيث تكون الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء فحينئذ لا يرد جواز التخلف تخلف الكرية عن العناصر والبرودة عن الماء (قوله فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه فى ثانى مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال فى تصحيح أصل الاستدلال بمجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بأن عدم استغنائه يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان فتأمل (قوله فيلزم محالان معا) لا يقدح فى لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع ألا يرى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم فادعاء لزوم المحالين الزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك فى صحته (قوله فان المحل ان قبل الانقسام الخ) أى ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية أخرى أم لا لزم الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول بجواز أن يكون حلوله غير سريانى نعم يرد أن ماذكر لا يدل على عدم حلوله فى المجرد الا أن يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على ثبوت عدمها لكن فى تمام دليله كلام (قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله) ونجوز أن يكون لذاته تعالى خصوصية مع جهة للبعض مع تساوى الكل فى القبول مما لا يلتفت اليه (قوله بل الاجسام) الاولى أن يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم وكأنه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة أن انتقال الكل

(وضبط مذهبهم انهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه (كل ذلك اما ببدنه) أي بدن عيسي (أو بنفسه) فهذه ستة (وأما أن لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فأما أن يقولوا اعطاه الله قدرة علي الخلق) والايجاد (أو لا ولكن خصه الله تعالي بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا) وا كراما (كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع باطل لما سنبينه ان لا مؤثر) في الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالي (وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته أن يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعدم اتمام الكتاب رأي الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية أولي خوفا من الاملال * الطائفة (الثانية النصيرية والاسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه (وفي طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه

يستلزم انتقال الجزء أولان انتقال الجسم ظاهر متفق عليه (قوله وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا بشيء منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفي في التقرير اشتماله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكرا في الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحادها به وحه اللهم الا أن يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على أن دليل بطلان الاتحاد يعم الذوات والصفة ثم الذين لم يقولوا بشيء من الاحتمالات الست طائفة منهم اذ لا شبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم لأن المخالف للاصلين ثلث منهم النصارى واعلم أن ههنا احتمالات أربعة أخرى وهو القول بتولد بدنه أو نفسه من ذاته تعالى أو صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى اتحاد الذات أو الصفة بعيسى عليه السلام أو حلول الذات أو الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بأن يكون من الاب شيء في الابن ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المصنف الاقسام الاربعة والله أعلم (قوله كلها باطلة الا الاخير) فهو ما عليه أهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه السلام (قوله خوفا من الاملال) وضعفا في البنية فانه املى الموقف السادس في آخر الحياة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم أن نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها (قوله فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الخ) لا يخفى أن الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول أو الاتحاد ولا شيء منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فلعل مرادهم التنظير لا التمثيل (قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله

العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على أئمتهم) وهذه ضلالة بينة * الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ماذكرناه في قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص أولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لاحلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر أشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التي لايجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز

﴿ المقصد السادس ﴾

في انه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ولا بد أولا) أى قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم وأما مالا وجود له وتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث وهو ثلاثة أقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (الا أبو الحسين) من المعتزله (فانه قال تجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدي في أبكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية وأما أبو الحسين فانه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات) أى النسب (ويجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه (الثالث السلوب فما نسب الى مايستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها (والا جاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذي ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) أي الامور الموجودة بعد عدمها (فمنعه الجمهور) من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل

ورهطه) وأرادوا بها عليا وأولاده رضي الله عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع على كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر والى جهلهم وحماقتهم (قوله والا جاز الخ) أى ان لم يكن السلب منسوبا الى مايستحيل اتصاف الباري تعالى به جاز تجدده في الجملة ولم يرد جواز تجدده في جميع صوره ألا يرى ان ترك

حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) أي يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقا بل (كل حادث يحتاج) الباري تعالى (اليه في الايجاد) أي في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث (فقيل هي الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول أو الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة وأما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على (انه) أي الحادث القائم بذاته (يسمي حادثا ومالا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لا حادثا (فرقا بينهما * لنا) في اثبات هذا المدعى (وجوده ثلاثة * لاول لو جاز قيام الحادث) بذاته (لجاز أزلا واللازم باطل أما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والالزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي) فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة للقبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الي هذا لم نتعرض له (وأيضا فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات فتكون صفة

ايجاد العالم في زمان مالا يستحيل عليه تعالى مع أن سلبه قديم لا يمكن أن يتجدد فتأمل (قوله فقيل هو الارادة) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر (قوله مستند الى القدرة القديمة) لا يخفى أن القدرة القديمة ان كان شأنها التخصيص لم يحتج الى الاثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث أيضا وان لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين اليها (قوله لا حادثا فرقا بينهما) ووجه التخصيص في الاطلاقين أن الحادث القائم بذاته قد يكون منشأ لغير القائم به فيناسب أن يسمى الاول حادثا بصيغة الفاعل والثاني محدثا بصيغة المفعول فيه لطافة (قوله الأول لو جاز الخ) فان قلت هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز أزلا الخ مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ المحال هو جواز أزلية الحادث الموجود لا جواز أزلية غير الموجود ألا يرى أن اعدام الحوادث أزلية نعم لو كان مبنى استحالة أزلية الحادث منافاة وصف التجدد الذي يتضمنه الحدوث لها لاستحال أزلية المتجدد فيتم النقض فليتأمل (قوله والا لزم الانقلاب) فان قلت المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما يقتضيه سياق كلامه لجواز أن يكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى أصلهم على أن اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علة تقتضيه اقتضاء تاما واذا لم يكن نفس الذات والا لما جاز الانفكاك فهي الذات بارادته اذ لا يجوز أن تكون علة قابلية الذات غيره على أن الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة وبهذا يظهر توجيه قوله وأيضا فتكون القابلية الخ فليتأمل (قوله فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها) قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبيها على أن المراد بالزيادة في كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة في هذا المعنى شائع

زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) فى القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي) أى أزلية القابلية (تقتضي) جواز (اتصاف الذات به) أى بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به) أى بالمقبول (وأما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين

منه قول الفقهاء الزيادة فى المبيع المعيب تمنع الرد وحينئذ يظهر وجه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها ويندفع توهم ركاكته بناء على أن الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم أيضا

(قوله ويلزم التسلسل فى القابليات) أورد عليه أن التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات أيضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بأن المراد بالقابلية الاستعداد الذى لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وأنت خبير بأن هذا الجواب يدفعه قول المصنف فى بيان بطلان اللازم وصحة القابلية أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا اذ لا شك أن القابلية اذا أخذت بمعنى الاستعداد المذكور كانت أزليتها منافية لازلية القبول لامتناع اجتماعهم فكيف يستلزم صحته أزلا مع أن هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب فى الجواب أن يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية أخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقى أن يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود محقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور أمر اعتبارى فاللازم تعاقب أمور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة وأما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه بأن الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك أن الانتهاء طولا لا ينافى التسلسل عرضا فالقابليات التى هى شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضا والذات انما وقع فى جانب الطول فليس طرفا فالغير المتناهى فى جهة عدم تناهيه فليتدبر اللهم الا أن يقال القابلية اعتبارية نفس أمرية فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على أن مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شئ قائم بالذات فلها قابلية أخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم أن تكون تلك القابلية الأخرى داخلة فى المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث فى مثله مرارا

(قوله وأما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة) المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذى هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التى أثبتها أزلية بل القابلية الأزلية صحة هذه القابلية التى هى بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل فى سياق الكلام والاظهر فى العبارة أن يقال فى بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضى موصوفا وصفة وصحته ازلا تستلزم صحة الطرفين أزلا فيلزم صحة وجود الحادث أزلا

أزلا فيلزم صحة وجود الحادث أزلا هـذا خلف « الثاني) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال نخلوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا وإلا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن) الوجـه (الاول بأن اللازم) ممـا ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) أي أزليـة صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) أى صحة أزلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازليـة ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه (فاين أحدهما من الآخر) وأيضا ماذكرتموه منقوض (اذ لو لزم) وصح (لزم) مثله (في وجود العالم وايجاده) فانه تعالى موصوف في الازل بصـحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح أن يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لا يقال القابلية صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول (دون الفاعليـة) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الـكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما أشرنا اليه فيلزم امكان أزلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة (بالفعل) (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بأن يقال (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عنـد الحكماء (فـلا ينتقل) حينئذ (عن الـكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبـه

(قوله الثانى من تلك الوجوه الخ) قيـل لم لا يجوز أن يكون بعض الصـفات بحيث لا يكون كمالا الا فى بعض الاوقات فحينئذ لا يكون الخلو عنه فى بعض آخر منها نقصا على أن هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه صـفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذى يجوز تجدده فى ذاته تعالى هو الاضافات العدميـة التى ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التى ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للموصوف ورد أن بعض العدميات قد يكون صـفة كمال كعلية العالم مثلا وان جعـل صفة مقيدة يتجه أن عدم مثله فى الحوادث غير ظاهر اللهـم الا أن يقال اتصافه تعالى بالمتجدد كـكونه رازقا لعمرو لما امتنع قبله أعنى قبل وجود عمرو لم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال فى الصفة الحادثة انما يكون على ماذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين (قوله الثالث منها انه تعالى الخ) فان قلت هذا الوجـه أيضا منقوض بالمتجدد قلت ممنوع فان التأثر عن غير الموجود اعتبارى محض (قوله وهذا ليس بلازم لان أزلية الامكان الخ) قد سبق فى الأمور العامة اعتراض الشارح على هذا الـكلام و بيان الأستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له ههنا (قوله كما أشرنا اليه) أى بقوله موصوف فى الازل

(ولا يلزم الخلو) عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (وأما الخلو عن كل واحد) منها (فأما الامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه لولم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كمالات غير متناهية فكان فقده) أى فقد كل واحد منها (لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجد انه مع فقدان تلك الكمالات الا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث) وهو (انك ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو أول المسئلة) اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب (وان أردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصيل في ذاته من فاعل غيره فممنوع) أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز أن يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته أما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (وأما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات) في أوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث ومالا يخلو عن الحادث

بصحة ايجاد العالم (قوله ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك الخ) يعنى أن نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا فى ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق الطوسى فى الزجر وأدعى فيه المتانة جدا وهو أن القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم مالا يكون مسبوقا بالعدم و بالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل و يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه أن لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه فى حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على فرد بديهية انتهى كلامه والحق أن التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين مجموع الافراد الموجودة أو لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث فى زمان اذ لو لم يستلزم وكفى السبق فى أزمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف (قوله كما سيشير اليه المصنف) أى فى بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد احاطتك بما تقدم (قوله و يمكن الجواب عن الوجه الثالث) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم أرادوا بقولهم لا تتأثر ذاته تعالى عن غيره انه ليس له جهة التأثر والقبول لانه واحد حقيقى فليس له الا جهة التأثير والفاعلية غايته أن يدل هذا على نفى الصفات مطلقا أو أرادوا بالغير فاعل تلك الصفة لا نفسها بناء على أنه تعالى لما لم يكن فاعلا لقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير وأنت خبير بأن

فهو حادث وهذا) الاستدلال (يبتني على أربع مقدمات ؛ الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث ؛ الثالثة الذات لاتخلو عن الشيء وضده ؛ الرابعة مالايخلو عن الحادث فهو حادث والثلاث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لادليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (احتج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا الحادث تعلقه) أي تعلق ماذكر من الصفات (وانه) أي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذا الكلام عندنا معني نفسي قديم قائم بذاته لايتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثاني المصحح للقيام به أما كونه صفة فيم) هذا المصحح الحادث (أو) كونه صفة (مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح

فماذكره في حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبنى فلا غبار على الجواب حينئذ أيضا (**قوله** اذ لادليل على صحتها) اذ لقائل أن يقول ان أردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم أن لكل صفة حادثة ضدا وان أردتم به ماهو أعم من ذلك فلا نسلم أن ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم أن يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وأيضا لا نسلم أن ماقبل حادثا لايخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما في الشفاء (**قوله** والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني) لكنها ليست بتامة لان الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم مالايخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها (**قوله** احتج الخصم بوجوه ثلاثة الاول الخ) قد سبق أن الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية على مانقل المصنف منهم من أنهم لايجوزون الا حدوث ارادته تعالى أو قوله تعالى كن فاما أن يجعل لهم دليلا الزاميا أو تحمل الأدلة على التوزيع فتأمل (**قوله** وانه اضافة) فان قلت أي احتياج الى بيان اضافة التعلق مع أن محله نفس الصفة لا ذات الباري تعالى سبحانه فعلى تقدير وجوده لايلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الأول يدل على أن القديم مطلقا لا يكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر (**قوله** الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ) سياق كلامهم يدل على أنهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لايجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج اليها في الايجاد (**قوله** وانه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر) فيه بحث اما أولا فلانا لا نسلم ان ماذكره حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية وأما ثانيا فلان صحة القيام أمر عدمي فيجوز أن تكون علتها عدمية كما سيأتي مثله في بحث الرؤية وأما القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرطا للتأثير لا جزأ من المؤثر أو كون الحدوث

جزأ للمؤثر) في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار مخالفا للعالم بعد مالم يكن و) صار (عالما بأنه وجد بعد ان كان عالما بأنه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير في الاضافات) فان العلم صفه حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية أو من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها (وقالت الكرامية أكثر العقلاء يوافقوننا فيه) أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته و) كذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وأبو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم) القائم بذاته (أو انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة أثبتوا الاضافات) أي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا أيضاً الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم في تحرير محل النزاع ثم مراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد أو نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه (والحكماء

مانعافلم يلتفت اليه المصنف لا لانه ينفي القيام بالفعل لا امكانه الذى هو مدعى الخصم كما توهم اذ المفروض هو الشرطية أو المانعية للتأثير فى الصحة لا فى نفس القيام بل لان أجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية على زعم المصنف كما سبق فى بحث العلة والمعلول (**قوله** أو من الحقيقة) بناء على القول بالتكوين (**قوله** لكن المريدية والكارهية الخ) فان قلت هذا ينافى ماذكره المصنف سابقا أخذا من ابكار الأفكار وان وافق مانقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور (**قوله** فيكونان حادثين) هذا مدفوع بأن الكلام فى الوجود بعد العدم لا فى العكس على أن الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى أن يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الأنسب بالجواب (**قوله** المتجددتين لذاته تعالى) فى تجدد القبلية بحث الا أن يحمل ذكرها على التغليب والجواب أن الكلام مبنى على وجود القبلية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها بتحقق المعية تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا فى مباحث المقولات النسبية فليتأمل (**قوله** وكذا مراد أبي الحسين والجبائية الخ) القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا فى غيرها لا يختص بأبى الحسين ثم ان الجبائية لما

لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها ﴿ تنبيه ﴾ على ضابط ينتفع به في دفع ماتمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة أقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية) وفي عدها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير في) القسم (الاول مطلقا ويجوز فى) القسم (الثالث مطلقا و) أما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (ويجوز في تعلقه

﴿ المقصد السابع ﴾

اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة) بالحس الظاهر أو الباطن (كالطعم واللون والرائحة والالم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن أدرك كمالا في ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى أجل الكمالات وادراكه أقوى الادراكات فوجب أن تكون لذاته أقوي اللذات) ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لا نسلم أن اللذة نفس

قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا في محل مثلا تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثاني (قوله لا يثبتون كل اضافة) اذ الاضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين لا وجود لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليه الالزام بهما كذا في الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها أمور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في أواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا تغير الاعتباريات فلم لا يجوزون تغيرها الا انا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال

(قوله ويجوز في القسم الثالث) مطلقا أراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها الا انه يجوز التغير في جميع أفرادها كيف وقد أدرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بأن الادلة المذكورة لو ثبت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا أي من أي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ وقد أشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالمتجددات (قوله فانها كلها تابعة للمزاج) هذا مذهب الفلاسفة وأما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به في أوائل حواشي التجريد فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى (قوله قالوا اللذة ادراك الملائم) قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج

الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لاتكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لايكفى) لوجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه فى الحقيقة) حتى يكون هو أيضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثانى لكان له وجه وجيه كما لايخفى على ذى فطرة سليمة

﴿ المرصد الثالث في توحيده تعالى ﴾

أفرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه (وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود إلهين أما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم أن لايكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه (وهو) أي هذا

المترتب على ذلك الادراك لانفسه كما يشهد به الوجدان (**قوله** ولو قدم هذا السؤال الخ) وجه الاولوية ان منع قابلية ينبغي أن يكون بعد تسليم الشركة فى العلة لا بالعكس واعلم أن كلام الشارح يشعر بأن السؤال ثلاثة وتلخيص الكلام يقتضي أن يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من تتمة منع كون اللذة نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان متلذذا بادراك الملائم وجب أن يكون متألما بادراك المنافر كاثبات التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتأمل (**قوله** فى توحيده تعالى) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية أى عدم مشاركة الغير له فى الالوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك فى الوجوب الذى هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفى اللازم فان قلت نفى المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة إلى ذكره قلت نفى الشريك المماثل فى النوع لا يستلزم نفى الشريك فى الألوهية و وجوب الوجود ظاهرا لجواز كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام فى باب التنزيه جائز للاهتمام (**قوله** وذلك لوجهين) وكل من الوجهين مبنى على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز أن يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقائق ولا شك ان الذى يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه وحينئذ يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب و يقتضى الوجوب الخاص الذى هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا يمتنع تعدد الواجب و بما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المصنف فان صح ذلك تم الدست (**قوله** فيلزم تركبهما) فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته فى ثانى مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد أشرنا هنالك الى الجواب على أن ما ذكرنا هنالك كان مبنيا على أصل المتكلمين كما نبهناك عليه وأما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركب الهوية وأما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئى يمتنع نفس تصور

الوجه (مبني على أن الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعني اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لامنع (كون التعين أمراً ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنهما) أى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتعين) الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب (أما الاول) وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين (فاذ لولاه فاما ان يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره) أى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتى الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له (أولا يستلزم) ولا يقتضي شيء منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة ان يكون

مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء اما العينية أو الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا (قوله مبني على أن الوجوب وجودي) مع انه ليس كذلك لأنه اما اقتضاء الذات للوجود أو الاستغناء عن الغير وكل منهما اعتبارية لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه على أن الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل أن يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد على أنه يعقل وجوب الوجود ولا تعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول واعلم أن الشارح أشار في مباحث الوجوب الى أن برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا زائدا على الماهية فبناء الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد أشرنا هناك الى جوابه فلينظر فيه (قوله ويلزم الدور لأن الوجوب الخ) اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور وانما يلزم ذلك لو لم يفرض أولا ذلك العدم واجيب بأن ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الأمر لكونه غير مطابق للواقع لأن الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الأمر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتى الخ فان قلت هذه المقدمة اعني أن الوجوب الذاتى علة لما عداه متقدم عليه يغني عن التفصيل المذكور اذ يكفي أن يقال حينئذ أما الاول فلان الوجوب الذاتى علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية في المقصود مثله من باب تعين الطريق وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف كما مر مرارا نعم يمكن أن يناقش فيه بأن المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبني دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضي للتعين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب على ما علم من قاعدة العربية فقوله واذ لولاه نفي لذلك الانحصار لا لاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبني على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك مبني على الثاني وأما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين

هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لأجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال) اذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود (واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهذا أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس الماهيـة (وأما الثانى) وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحـد ولذلك لم يتعرض له (وأما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لو وجد إلهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذا المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان للمقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح) فلو تعددت الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين

الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجـه أن يقال المفروض أولا هو عدم استلزام الوجوب التعين وهو أعم من عدم العلية لان العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض الاعم أخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عـدم العلية لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص ويكفى فى لزوم الدور العلية فى الجملة بأى وجه كان (**قوله** ويجوز التعين بلا وجوب) أى يجوز تحقق التعين فى شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به فلا غبار فى تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجبا كما توهم بناء على أن الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وأن المـدعى وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور ولا احتياج الى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقة بدون الاحتياج بين الأجزاء كما مر على أن فى جواز افتراق الاجزاء جواز عـدم الكل كما لا يخفى (**قوله** وللمقـدورية الامكان) ظاهره انه معطوف على معمولى عاملين مختلفين والجر ومقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب أو قادر والجواب أن اقحام القدرة فى البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفى أن يقال لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لأن المقتضى للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان ولك أن تقدر المبتدأ أى والمصحح للمقدورية كما سيشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (**قوله** اما بهما) أى بكل منهما لا بمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لا وقوع مقـدور بين قادرين وكان عدم تعرضه لهـذا الشق لظهور بطـلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال (**قوله** لاستلزامه أحد المحالين) رد عليه الاستاذ المحقق بأن وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الإله لا يستلزم شيئا من المحالين لجواز أن يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب فى تقرير هذا الدليـل

واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا أراد أحدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال أما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لاوقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادهما وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضاً فاذا فرض) ماذكرناه (في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لايقع مراده لايكون قادراً) كاملا فلا يكون إلها (وأما الثاني) وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو

أن يقال لو وجد إلهان لجاز أن يتعلق ارادتهما جميعا بعقد و رمعين وحينئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم أحد المحالين وقد يجاب بأن المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ومن جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين والتالي باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذ لا يكون حينئذ دليلا على انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين أن المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شيء من الاشياء أو تعلق ارادة أحدهما دون الآخر (**قوله** لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال) أي نظرا الى ذاته وأما لزومه نظرا الى الامتناع الغير فلا يقدح في الاستدلال لتعين أن المحال فيما نحن فيه انما يلزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب (**قوله** فيلزم عجزهما) فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم أن لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشيئة عندهم نوعان مشيئة قسر ومشيئة تفويض الى اختيارهم فالعجز واقع في الأول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك أن تقول هم انما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث فيه وأما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما الختيار بين لذلك الجسم وهو ظاهر (**قوله** وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ) فيه بحث لاحتمال أن يكون نفس تعلق ارادة أحدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الآخر لا بسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى ماذكره الشارح من أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا كان في وقوع مراد أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح فليتأمل (**قوله** فالذي لايقع مراده لايكون قادرا كاملا) اذ المفروض امكان تعلق ارادته و وقوع ذلك الممكن فحديث جواز التفويض وهم وأما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على أن تعلق الارادة الأخرى بالطرف الآخر أخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو أيضا مدفوع بأن وقوعه لما كان ممكنا في نفس الأمر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا ظاهر جدا (**قوله** فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) فيكون

تعلق قدرة الآخر) وارادته (فيكون هذا عاجزاً) فلا يكون إلها (هذا خلف) لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانيـة بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيـد (واعلم انه لامخالف في هذه المسئلة الا الثنوية) دون الوثنية فانهم لايقولون بوجود إلهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب وأشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ماهو اله حقيقة وأما الثنوية فانهم (قالوا نجد في العالم خيراً كثيرا وشراً كثيراً وان الواحد لايكون خيراً شريراً بالضرورة فلكل) منهما (فاعل) على حدة فالمانوية والديصانيـة من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجاً اليـه وكأنهـم أرادوا معنى آخر

هذا عاجزا فان قلت جاز أن يكون المانع عن ذلك عدم المصلحة فى الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة ممنوع وأما مايقال بعد تسليمه من انا نفرض الكلام فى ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما ولاشك فى امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما ولاضير فان الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بانه يحتمل أن يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكن أن يدفع عن أصل الدليل بفرض الارادتين معا فليتأمل فان (قلت) لانسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة أحدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتنعا ولا عجز فى مثله قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه وبهذا أيضا يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على أن تعلق القدرتين أخرجهما عن حد الامكان فليتدبر (**قوله** لايقولون بالهين واجبى الوجود الخ) فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لالقولهـم بواجبى الوجود (**قوله** فالمانوية والديصانيـة من الثنوية قالوا الخ) لافائدة فى التخصيص فان المزدكية أيضا قالوا بذلك أما المانوية فهم أصحاب مانى بن مانى الحكيم الذى ظهر فى زمان شابور ابن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعدما بعث عيسى عليه السلام وهم معتقـدون فى الشرائع والانبياء وأن أول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم وزرداشت والمسيح ويونس ومحمد صلوات الله عليـه وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون فى اليوم والليـلة أربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغـير ذلك وأما الديصانية فهم أصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية أصحاب مزدك الذى ظهر فى زمن نوشروان وهوقـدم النور والظلمة على الوجـه الذى اعتقـده المانوية الا أن المزدكية يقولون النور عالم حساس وأنه يفعل مايفـعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل أعمى وان مايفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم فى ذلك ويقولون مايحـدث من الشر كائن عن الظلام بطبعه لابحكم الاتفاق وللثنوية فرقتان آخريان يقال لهم المرقونية والكمونية أما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره فى اثبات النور والظلمة وخالفوه فى اثبات أصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الأصل دون النور فى المرتبة وفوق الظلمة وأما الكمونية فقالوا أصول العالم ثلاثة النار والماء والأرض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم المعتقدون فى النار وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران فى البلدان وعبادتها تعظيما لها (**قوله** وكأنهم ارادوا الخ)

سوى للمتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هواهرمن ويعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لايكون خيراً شريراً) بمعنى انه يوجد خيراً كثيراً وشراً كثيراً (اللهم الا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللغة) فلا يجتمعان حينئذ في واحد (لكنه غير ملازم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) أى ابطال ماليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح إلها فلا يوجد إلهان كما ذكرتم (فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا وأكثر اقناعا

﴿ المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ﴾

ثمانية (المقصد الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لايختص بصفة دون أخرى (ذهبت الاشاعرة) ومن تأسى بهم (الى أن له) تعالى (صفات) موجودة قديمة

قال فى الابكار معتقد المانوية أن النور والظلمة جسمان قديمان أبديان حساسان سميعان بصيران (**قوله** والمجوس منهم) سياق كلام الشارح صريح فى أن المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدى صريح فى خلافه حيث قال أولا الفرع السادس فى الرد على الثنوية والمجوس أما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقها ثم قال وأما المجوس فقد اتفقوا أيضا على أن أصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا أربعا ثم فصل فرقها وماذكره الشارح اظهر (**قوله** وفاعل الشر هو اهرمن الخ) واختلاف المجوس فى ان اهرمن قديم أو حادث من يزدان (**قوله** ولم يفعله فهو شرير) لان كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر شر فى نفسه فان قلت يجوز أن يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على حكمة قلت فحينئذ يجوز أن يكون إيجاد الشرور أيضا كذلك فلا يلزم من إيجادها كون الواحد خيرا وشريرا (**قوله** وان لم يقدر عليه فهو عاجز) قيل انما يلزم العجز اذا استند الشرور الى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم فى النور انه حى عالم قادر وأما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاندفاع فى نفس الامر يكفى فى لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير (**قوله** فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا) ليس المراد بخطابتهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لاتفيد الشك فضلا عن الظن بل مالايفيد اليقين وأما اطلاق الخطابة على دليلنا فللتشاكل ثم أن فى العبارة مناقشة وهى أن صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم مآلا أيضا ولايخفى بطلانه كيف ومآله الخلود فى النار أعاذنا الله تعالى منه والجواب ماحققناه فى حواشى المطول وحاصله ان أفعل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك فى أصل الفعل بل بمعنى أن صاحبه متباعد فى أصل الفعل متزائد الى كماله فالمعنى ههنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من

(زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلي هـذا) القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة (وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها) أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسني عليه) فنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتى فى كل مسئلة) مسئلة من مباحثها (احتجت) الاشاعرة على ماذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول مااعتمد عليـه القدماء) من الاشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا) ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهـد هو العلم فكذا في الغائب وحـد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حـده هناك وشرط صـدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في المرصـد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم) أي القائس كما وقع في كلام الآمدي (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضي الصفات شاهـدا وغائبا) فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا وجـد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلا كيف (وقد يمنع ثبوتها)

خطابهم القبيحة متزائدا الى كماله (**قوله** فنهم من لم يطلق شيأ منها عليه) لايخفى أن عدم الاطـلاق مع وروده فى القرآن المجيد والاحاديث الصحيحة من آثار الجهل ثم الأنسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من أطلق كلا منها عليه تعالى (**قوله** والمعتزلة لهم فى الصفات تفصيل) قال فى حواشى التجريد مـذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتوا الأحوال والمشهور باثباتها البهشمية وأنهم قـد اثبتوا الله تعالى أحوالا خمسة من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحـدثين من المعتزلة موافقة الحكماء فى نفى الصفات القديمة والقول بانها عين الذات (**قوله** وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله) فيه أن اللازم من هذا كون الصفات أمورا وراء الذات وأما انها أمور موجودة على ماهو المدعى فى هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب بظهور أن العلم وكذا القـدرة مثلا وغيرهما ليس من الأمور الاعتبارية العقليـة التى لا وجود لها فى الأعيان والالم يمتاز الان المعدومات غير متمايزة كما سبق واذلاحال تعين وجودها يدفعه أن جمهور المتكلمين ذهبوا الى أن العلم إضافة محضة ولاشك أن الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى أن علم الله تعالى من المعانى الحقيقة وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد (**قوله** فى المرصد الاخير الخ) حيث قال ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الأصـل شرطا أو خصوصيـة الفرع مانعا (**قوله** كما وقع فى كلام الآمـدى) إيماء الى انه الاظهر لان المتبادر مـن لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع أن المراد به الاشاعرة (**قوله** والارادة فيه لاتخصص) أى لاتخصص ايجاد أحد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا (**قوله** وكذا الحال فى

أي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (في الشاهد بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ماهي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية * الوجه (الثاني) لو كان (مفهوم كونه عالما حيا قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) أو العالم أو القادر أو الحي الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسه ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لايفيد الا زيادة هـذا المفهوم) اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (وأما زيادة ماصدق عليه هـذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيده هـذا الدليل (نعم لو تصورا) أي مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتهما وامكن حمل أحـدهما) أي الوصف عـلي الذات (دون) حـمـل (الآخر) أي الذات عليها (حصـل المطـلوب) وهو زيادة الوصف عـلى الذات (ولكن ابى ذلك) التصور الواصـل الى كنـه حقيقتهما * الوجـه (الثالث لو كان العـلم نفس الذات والقدرة) أيضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم

باقي الصفات) فان علمه تعالى يتعلق بما لايتناهى بخلاف علمنا وحياته تعالى مصححة للعلم والقدرة التامين بخلاف حياتنا (**قوله** كيف وقـد يمنع ثبوتها الخ) قد يقال هـذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وتكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه (**قوله** فكان قولنا الله الواجب الخ) ايراد هـذا المثال مع ان الوجوب عنـدنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيها بطريق التنظـير وفيه رد لمن يقول انه عـين الذات (**قوله** بمثابة حمـل الشيء على نفسه) قـد سبق اعتراض البعض بأن الحمل بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يفيد ويصـير مبحثا للعقلاء كما في الوجود وقـد سبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة (**قوله** بخلاف قولنا ذاته ذاته) الاظهر أن يقول ذاته ذو ذاته لان مدعاهم أن العلم مثلا نفس الذات والحمل الذي ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ماذكرناه لاما ذكره لكن تبع الشارح المصنف في ذلك وقـد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الأظهر (**قوله** أعني مفهوم العالم والقادر) حق العبارة أن يقول مفهوم العالميـة أو يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم الخ اذ المفهوم منه أن زيادة ماصدق عليه هو المدعى فلا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتأمل (**قوله** وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب) لايخفى انه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه الى توسيط امكان الحمل وعدمه لان البداهة حينئذ حاكمة بان هـذين المفهومين متحـدان أو متغايران ولئن أغمض عن هـذا اتجه أن المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث اذ لغير الموجود أيضا كنه قـد يصح حمله على الموجودات

نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) أمراً (واحداً وانه ضروری البطلان) وكذا الحال في باقی الصفات التی ادعی انها عين الذات (وهذا) الوجهُ (من النمط الاول) أی الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعنی انه يدل علی تغاير مفهومی العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لاعلی تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لايمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الی الاستدلال علی بطلانه قلت ليس معنی ماذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالی يترتب عليه مايترتب علی ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فی ذلك الی صفة العلم التی تقوم بك بخلاف ذاته تعالی فانه لايحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الی صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته تعالی فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالی مؤثرة بذاتها لابصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلی هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الی نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها ﴿ احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة ﴾ علی ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها) أيضاً لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتجت المعتزلة) والشيعة

وقد لايصح اللهم الاأن تحمل الحقيقة علی الهوية (قوله فان قلت كيف يتصور الخ) منشأ السؤال حمل الصفة علی مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم والافالصفة عند المتكلمين تعم نفس الماهية فان الذاتيات تسمی الصفات النفسية عندهم (قوله لابصفة زائدة عليه كما في ذواتنا) هذا الكلام يدل علی أن ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا لأن الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها او بناؤه علی الفرض والتقدير بعيد (قوله لاستناد جميع الممكنات اليه) كأن هذا الكلام الزامی والافاكثر الاشياء عند الحكماء أثر للغير والاستناد بالواسطة لايصح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه فی صفاته الی الغير لكان أظهر (قوله وقد تقدم بطلانه) حيث بين فی مباحث العلة والمعلول أن البسيط الحقيقی لايكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالی بسيطا حقيقيا مبنی علی نفی الصفات فالاحتجاج علی هذا النفی بمايبتنی علی البساطة دور فليتأمل (قوله واحتجت المعتزلة الخ) فيه حزازة لانه مابين مدعی المعتزلة فی تحرير المبحث بل قال لهم

(بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كفر وابه كفرت النصارى والجواب مامر) أيضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات) قدماء (الثانى عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعني نفاة الاحوال (ليست أمرآ وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بأنها واجبة) والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لايمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة) أيضا بهذا المعنى اعني صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وأنتم لاتجوزونه (وان أردتم انها) أى العالمية (واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة فى حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى (الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون) هو (ناقصا لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان أردتم) به (غيره) أي غير المعني الذي ذكرناه (فصوروه) أولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه وملخصه ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الأول لكن يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا

تفصيل يأتى فى كل مسئلة فلا معنى لذكر أدلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا أن يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة فى قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالا منه فيفهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة فى نفى الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتى فى كل مسئلة هذا وانما قدر الشارح والشيعة موافقا لما فى الابكار إشارة الى أن المصنف انما تركه لاشتراكهما فى الوجوه الثلاثة فكأن ذكر أحدهما ذكر الآخر (**قوله** الثانى عالميته وقادريته) الاكتفاء بهما لدلالة السياق على أن المراد هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر أحواله فيكون هذا الدليل أيضا نفيا للصفات على وجه عام (**قوله** والجواب أن العالمية) ان أرادوا بهذا الاستدلال الزام قدماء الأشاعرة حيث قالوا العالمية فى الشاهد معللة بالعلم فكذا فى الغائب لم يتجه هذا الجواب المنفى لكن قد عرفت ما فى مثله من البعد (**قوله** وأن سلم ثبوت العالمية) الانسب ان يقول وأن سلم انها أمر وراء الخ (**قوله** فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى) وأيضا العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لايقولون به والالازم وجود الصفة الزائدة (**قوله** لكن يتجه الخ) قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها أو مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث

ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز أن يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

﴿ المقصد الثانى ﴾

في قدرته وفيه بحثان * الاول في انه تعالى قادر) أي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا عني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا أن الحكماء

وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وأنت خبير بأن هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده عن ذاته أو عن غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول فيلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد استناد الصفات عند من يشتها ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغى أن يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص فى القواعد العقلية كما لا يخفى (**قوله** ودعوى أن ايجاب الصفات كمال الخ) يمكن أن يقال ايجاب الصفات كمال لأجل أن الخلو عنها نقص بخلاف إيجاب غيرها ودعوى أن افاضة الوجود على الممكنات وجود كمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان فى حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضى أن يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من المباينات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على أن نفى الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجتمع أهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل والله الهادى (**قوله** فى قدرته تعالى) اعلم أن القدرة صفة تؤثر فى المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوى لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح فى مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى أن القدرة تعلقت فى الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المصنف والشارح أيضا فيما سيأتى يشعر به فان قلت القول بقدم التعلق التأثيرى يفضى الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط أو استعدادات تحصل فى المواد والا لم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم أصول المتكلمين قلت انما لا يلائمها اذا لم يكف فى وقوع المقدور تعلق القدرة فى وقت معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله أعلم (**قوله** الا أن الحكماء ذهبوا) قد سبق منا أن الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم مشيئة الفعل واستحالة عدمها ليس هنالك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وأيضا

ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارى سبحانه وتعالى وأشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله (والا) أي وان لم يكن قادراً بل موجبا بالذات (لزم أحد الامور الاربعة اما نفى الحادث) بالكلية (أوعدم استناده الى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الاثر عن المؤثر) الموجب التام (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان الملزوم) أما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اما أن لا يوجد حادث أو يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فأما أن لا يستند) ذلك الحادث الموجود (الى مؤثر) موجد (أو يستند فان لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وان استند فأما أن لا ينتهي الي قديم أو ينتهي فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الي مؤثر لايكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا (وان انتهي فلا بد) هناك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل) في الحوادث سواء كانت مجتمعة أومتعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته وأما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الي مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بأن الموجب التام مايلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح

متعلق الارادة يجب أن يكو حادثا والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الاتمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق فى مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه (قوله كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية) فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لوسلم فالتنظير لايلزم أن يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا (قوله فان لم يوجد فهو الأمر الاول) اعترض عليه فى شرح المقاصد بأن التالى فى كل من الشرطيتين الاوليتين عين المقدم وقد يجاب بأن المقدم فى الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالى نفى الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولاضرورة داعية الى جعل النفى بمعنى الانتفاء حتى يلزم ماذكر والمقدم فى الثانية أن لايكون مستندا والتالى عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز أن يكون متعديا ولايلزم أن يجعل مصدرا من المجهول ولايخفى مافيه من التعسف فتأمل (قوله فان لم ينته فهو الثالث) قيل عليه كان الانسب أن يقول فان لم ينته الى قديم أوانتهى بواسطة صفات لاتتناهى وأجيب بأن المذكور فى الدليل هو التسلسل فى الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى وأما احتمال التسلسل فى الحوادث القائمة به تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم أن هذا

من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله تعالى (وان شئت قلت) في اثبات كونه قادراً (لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل) بطلانا ظاهراً (و) أما (بيان الملازمة) فهو ان أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديما اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذي أشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم بأحد طريقين الاول ان يبين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث (و) أن نبين مع ذلك أيضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته) اذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت أيضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى مالانهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل

الاستدلال الخ (قوله واعلم أن هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت) جعل الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ماذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقريرين معامع انه لايرد حينئذ اعتراضه الذى سيذكره بقوله ولقائل أن يقول الخ اتباعا للشارح الابهرى فانه تلميذ المصنف فالظاهر أن ماذكره سماع منه ولانه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذى نقله من الابهرى فى الاول ومن البين أن لفظ هذا لا يكون اشارة اليهما معا الا بالتأويل فجعله اشارة الى القريب على ماهو مقتضى القاعدة من أن هذا يشار به الى القريب (قوله وان بين مع ذلك أيضا الخ) فان قلت لم خصص فى هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطا فى صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم أيضا تخلف محال قلت لعل السر فى ذلك أن عدم جوازها متبين من بيان حدوث ماسوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه فى الطريق الثانى وأما ما قيل فى بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير

قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان أثر القادر حادث اتفاقا وخصوصاً على رأيكم (واما لالذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك المرجح لايجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزاً هو وضده أيضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل) في المرجحات (والجواب) نختار (ان تعلقها) بأحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بأمر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار بأحد مقدوريه الى داع (كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم) أولا (فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما أشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته) أى من صحة الأول صحة الثاني الا يرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته أحد من العقلاء

بأن التعلق اعتبارى لايحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه أن كل أمر متجدد وجوديا كان أو عدميا يحتاج الى سبب يخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح فى مواضع (قوله وأيضا يلزم قدم الاثر) وأيضا يلزم أن لايصح الترك ويلزم الايجاب كما سيشار اليه فى بحث الارادة (قوله وكذا قدرته وتعلقها) الظاهر أن قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد (قوله لان أثر القادر حادث اتفاقا) قد سبق فى مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة (قوله وخصوصا على رأيكم) حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الأثر كما سبق مع ما فيه (قوله والجواب أن تعلقها انما هو بذاتها) ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح فى نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفى لزوم الداعى كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لاينافى تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار الخ مع أن الظاهر حينئذ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لايخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ماذكره فى شرح المقاصد بعد جوابه عن أصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من أن هذا أولى مما قال فى المواقف اقتداء بالامام أن القدرة تتعلق بأحد المتساويين لذاتها فليتأمل (قوله ولا يلزم من صحته صحته) قال رحمه الله ولقائل أن يقول المآل فى الصورتين واحد اذ نقول اتصاف الفاعل بأحد الترجيحين دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو ارادة أحدهما دون الآخر قلنا فاذا انتقل الكلام الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد أشرنا الى أن المخلص التزام التسلسل فى التعلقات فلا تغفل (قوله أحد من العقلاء) كأنه اخرج ذى مقراطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق

ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جما يجوزونه (وربما) يختاران تعلقها لالذاتها و (يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج أيضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء وأما القادر) الذي هو مؤثر تام (فيجوز أن تتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت) الذي أوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل أحد يفرق بين كون الانسان مختاراً في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره أن يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لافاعل بالاختيار الا أن المصنف أورده في صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل) على هذا الوجه وهو أن توجد في وقت

الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء (قوله وربما يختار) قيل الباعث على توسيط جواب الشق الثاني بين جواب وجهي الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب أحد المتقابلين من الآخر مع أن التعرض بجواب الوجه الأول منه كاف في اختيار الشق الأول اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الأول على أن في دفع الوجه الأول إشعارا باندفاع الوجه الثاني فليتدبر

(قوله ولا ينتهي الى الوجوب) قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعه وأى فائدة في نفيه وادعاء كفاية الألوية والجواب أن وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤل إلى الايجاب كما اشار اليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما أشتهر من أن الوجوب بالاختيار لا ينافيه بمراحل عما نحن فيه فان مبنى عدم المنافاة هنالك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده

(قوله وأما القادر الذي هو مؤثر تام) اشار الى اخذ الاختيار يه معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما

(قوله بالايجاد في ذلك الوقت) الظاهر انه متعلق بتتعلق ويحتمل أن يتعلق بالايجاد وقد سبقت الاشارة الى المبنى (قوله بلا سبب يخص ذلك الوقت) الانسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب السبب الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجي الذي يسمونه بالداعي

(قوله فقال اذا كان قدرته تعالى الخ) لا يخفى أن المناسب للسياق أن يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقريره أن يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة لتقرر أن تعلق القدرة بانضمام الارادة

مفين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ (فأي فرق) يكون (بين الموجب والمختار قالت الفرق) بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس) وأما الموجب فانه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ماقد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجزمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل والا أمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذي يكون مبدأ لكل ماسواه فان ذاته تمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير أصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق ﴿ فان قيل ﴾ هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال (القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقت بأحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة (والعدم غير مقدور لانه لا يصلح أثراً) لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود أيضا مقدورا فلا قدرة أصلا (قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه) أي كون العدم لا يصلح اثراً (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل

فالتعرض للأول تعرض للثاني هذا وقد سبق منا أن القول بقدم التعلق التأثيري ليس مما يلائم أصول المتكلمين فليتذكر (قوله انه بالنظر الى ذاته الخ) قيل ينبغي ان يزاد قيدآخر ليمتاز مذهب المتكلمين في قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو أن له عدم المشية ولك أن تقول قوله ولا يمتنع عقلا الخ يكفي للتميز فان ما ذكر ممتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المقيد لوجوب تعلق مشيته بأحد الطرفين بخصوصه (قوله ويقرب من هذا ماقد قيل الخ) أي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الاربعين فالضمير في لكنهم الى الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله وأجيب عنه هو المتكلم (قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته) فان قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الأولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورية قلت هذا لا يرد على الشارح لان المصنف علل نفي المقدورية بأن العدم لا يصلح أثرا ولم يقل لا يصلح أثر للقادر ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفيهم مقدورية العدم أزليته مالم يتجه الجواب المنفي أصلا (قوله فالقادر من أن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) فيه بحث

العدم) فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا أولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزليا ﴿ فروع على اثبات القدرة ﴾ كما هى (عندنا) اعنى أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والالا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالي وقد مر بطلانه وكانت أيضا (واقعة) أى صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة أيضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدرة الى مالا يتناهي وهو أيضا محال (الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة أو بالايجاب وكلاهما باطل أما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (وأما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدرة غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه أبو سهل الصعلوكى وهو باطل لان وجود مالا يتناهي محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الأمر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بأن (هذا مصير الى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفي ماعدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب أن يكون بالايجاب فاذا صدرت منه القدرة الواحدة

لان مالم يفعله الموجب بالذات لم يصدق عليه انه مالم يشأ لم يفعل وليس أثرا للقدرة بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأن المراد لم يشأ من شأنه المشيئة وبذلك يخرج الموجب (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) انما حكم بأولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يؤول بأن شاء استمرار أن لا يفعل على حذف المضاف فاللازم تجدد استمرار العدم لا نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه فى خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية (قوله والا كانت واقعة بالقدرة) لا يخفى انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذى يستند به الحادث الى الموجب القديم على بطلانه فى القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثانى لكن الأول أقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى

بالايجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ماذهب اليه مثبتوا الصفات (الثالث قدرته تعالي غير متناهيـة) أي ليست موصوفة بالتناهي (لاذاتا و) لا تعلقا (اماذاتافلان التناهي من خواص الكم (ولا كم ثمة) اذا القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي (واما تعلقا فمعناه) أي معني سلب التناهي عنـه هو اثبات اللاتناهي له ومعني لا تناهيـه (ان تعلقها لايقف عند حد لايمكن تعلقها بغيره) أي بما وراء ذلك الحـد (وان كان كل ماتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة فى الصفات كلها فلا نكررها يعني ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهيـة ذاتا بمعني سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعني اثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة أيضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلي هذا فقس واعتبر في كل صفة مايناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ﴿ تنبيه ﴾ القدرة صفة زائدة) على

فتأمل (قوله لم يصدر عنه صفة أخرى) والالزم أن لاتنحصر الصفات فى السبع لان نسبة الموجب الى جميع الأعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ماعدا القدرة بأن أثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وأنواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فتتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محله ولا تكثر له على انك قد عرفت فى مباحث العلة والمعلول مافى اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه (قوله أى ليست موصوفة بالتناهى) اشارة الى أن القضية السابقة سالبة لامعدولة فان اللاتناهى بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف به أيضا الا الكم بالذات أو بالعرض (قوله من الكيف) قد مر فى مباحث الكيفيات النفسانية أن القائل بثبوت القدرة للواجب لايجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض فكأن المراد بالكيف ههنا مجرد مالا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفى فى المقصود اذ التناهى فرع قبول القسمة (قوله هو اثبات اللاتناهي له) لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعنى العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا لما هو من خواص الكم (قوله وان كان كل ماتتعلق به بالفعل متناهيا) أى ماتتعلق به بالتعلق التأثيرى وأما ماتتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد أشرنا الى التعلقين فيما سبق (قوله مطردة فى الصفات كلها) ليس المراد باطراد الأحكام الثلاثة التفريعية فى الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحياة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجرى فيها التناهى وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلاثة الجارية فيها هو سلب التناهى واليه اشار بقوله واعتبر فى كل صفة مايناسبها من الأحكام المتفرعة (قوله فلاحاجة الى التكرار) وان وقع تكرار فى بعضها فهو توطئة لفائدة أخرى كما قال فى بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذاهب

الذات (لما بيناه) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد تحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر في الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشئ ظلما وأخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة فى صفة غير موجودة في القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها فى نفسها (الثانى القدرة في الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهراً (ففى الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) أي مثل أحدى القدرة التى في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) أيضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر

الخصوم (**قوله** وقد تحتج المعتزلة) نقل عنه رحمه الله تعالى انه يلزم من هذا أن لا يكون البارى تعالى قادرا أيضا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بأن يقال الذوات فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الأجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل فى القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيأ منها على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير فلا يتأتى أن يقال فلو كان لله تعالى سمع لم يصلح لخلق الأجسام لعدم بطلان التالى بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير و بخلاف القدرة فانها معنى من شأنها تأتى الايجاد بها وقد يجاب بأن اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة لخلق الأجسام والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشئ بل اللازم حينئذ لا تصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لا تصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة فى خصوصية ذاته تعالى فليتأمل (**قوله** فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة فى القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب أهل الحق لأن المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا أن يكون نفسها أمرا موجودا فى الخارج (**قوله** ففى الغائب ان كانت القدرة مثلها الخ) الظاهر أن المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعى فيرد عليه أن الافراد المتفقة الحقيقة لا بد أن تتمايز بخصوصية قطعا فيجوز أن تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد تحمل المثلية على الاتحاد فى جميع الصفات

﴿ البحث الثاني ﴾

في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات أى جيعها (والدليل عليه ان المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية واذا ثبتت قدرته على بعضها تثبت علي كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ماذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض ولا امتياز فيه) أصلا (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة و) من ان المعدوم (لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لاتكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد أيضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة علي ايجاد بعض آخر منها ﴿ واعلم أن المخالفين في هذا الاصل ﴾ اعنى عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو أعظم

مع الاتحاد فى الحقيقة ولايخفى بعده (**قوله** تعم سائر الممكنات أى جميعها) يعنى أن كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لامؤثر فيه سواه وان توقف تأثيره فى البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجئ فى مباحث التوليد أن الاحتياج فى الحقيقة للعرض لاان الله سبحانه محتاج فى إيجاده الى شئ فلا محذور (**قوله** والمصحح للمقدورية هو الامكان) قد سبق مافيه فى شرح الديباجة فلينظر فيه (**قوله** وعلى قنون الحكمة جاز أن تستعد الخ) قيل لاشك أن فى زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا ينافى عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن وانت خبير بأن الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يتأت ايجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافى المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تأتى الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فليتأمل (**قوله** قيل ولابد ايضا من تجانس الأجسام الخ) فان قلت لو سلم التجانس فلم لايجوز أن يكون خصوصية بعض الأجسام مانعة مثل خصوصية بعض المعدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لاتكون مستندة حينئذ إلا الى القادر المختار فله أن يعدمها ويوجد خصوصية أخرى لاتمانع القدرة اللهم الا أن يقال الخصوصية اذا كانت

الاصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه
تعالى (واحد حقيقي فلا يصدر عنه أثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقي
صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد) وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه * الفرقة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا
الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هي المدبرات أمراً) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث
السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدما (مع مواضعها) أي مواضع
الكواكب (في البروج وأوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات وأظهرها مانشاهده
من اختلاف الفصول) الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب
الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتواسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في الواليد بالسعادة
والنحوسة (والجواب ان الدور ان لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما في توأمين
أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على مابينهما من
التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم
باتفاق فيما بينهم (و) سيما (اذ قام البرهان على نقضيه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة
بأن لا مؤثر في الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما اثبتموه من الاحكام لا يترتب لكم على
قواعدكم لا نكم (قد أدعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن)
حينئذ (جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية و) جعل درجة (أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية

من المشخصات وأعدمها الفاعل المختار فعدم الشخص فلم تتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص
لكن كون هذا القدرة منافيا لعموم القدرة محل بحث (**قوله** الأولى الفلاسفة الخ) فان قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية أي كونه تعالى قادرا ولا
خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والأقرب في الجواب أن
نفي عموم القدرة قد يكون بنفي أصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيجيء مثله في المقصد الثاني لهذا المقصد (**قوله**
الثانية المنجمون) قال في شرح المقاصد الظاهر أن ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف
مذهب المنجمين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى تعالى موجبا أو مختارا
جعل فرقة أخرى من المخالفين (**قوله** ومنهم الصابئية بالهمزة من صبأ الرجل صبأ خرج من دين الى دين (**قوله**
وتأثير الطوالع) فان الكوكب الذي هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في
السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا قالوا (**قوله** كما في توأمين) قد يجاب عن ذلك بانهم لا
يدعون كون الأوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم أيضا فلعل مادة أحد التوأمين تخالف

الاتحكما بحتا) وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكواكب وبعضها بيتا لكواكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التى تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة (ثم نردد ونقول ان الفلك)ان كان بسيطا فقد بطلت الاحكام التى تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك (بسيط فحركاته بسيطة)متشابهة في أنفسها (فالحركات المختلفة) والمشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات مختلفة)علي أوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة (كماعرفت واذابطلت) الهيئة بطلت (الأحكام) النجومية(لانها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لهاأحكام) مترتبة عليها (لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة فى الطبائع (والعبرة) في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة) من السيارات (وبعدها)عنها (ومسامتتها وعدمها) فمدار الاحكام المختلفة علي اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وان أمكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به أحد منهم فان قالت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا

مادة الآخر فى الاستعداد على أنه قد يمنع الاتفاق الذى ذكره (**قوله** من السيارات وبعدها عنها) انما قدر صلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لأن العبارة الظاهرة فى ذلك هو التقارب والتسامت على انه لا احتياج فى تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبائعها فيها وأما اعتبار وضعها مع السيارات فلأ ختلاف آثارها باختلافه كما صرح به (**قوله** يبطل بساطة الافلاك) اذلا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبائع الكواكب لأن اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب اليه مما لا يعقل وان كان المنسوب أمورا متخالفة

انه تعالى لايقدر على الشر والا لكان خيراً شريراً معا) فلذلك أثبتوا إلهين كما مر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالى) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقهما (لأحد الامرين اما لانه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير أى ذلك مقتضى نحيزته) أى طبيعته (والغالب على هجيراه) أي دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا ينفي القدرة) عليه * الفرقة (الخامسة) أبو القاسم (البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (أو معصية) مشتملة على مفسدة (أو سفه) خال عنهما أو مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) أي ماذكرتموه من

الحقيقة (**قوله** والا لكان خيرا وشريرا معا) لايخفى أن دليلهم على تقدير تمامه لايثبت مدعاهم لانه انما ينفى فعل الشر والمدعى نفى القدرة عليه ومن البين أن القادر على الشر الغير الفاعل إياه لايكون شريرا (**قوله** والجواب انا نلتزم التالى) هذا على تقدير أن يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر وأما ان أريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بما ذكره (**قوله** مقتضى نحيزته والغالب على هجيراه) النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاى المعجمة على وزن فعيلة والهجير بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات أخرى وهى الهجير على وزن الفسيق والاهجيرى بكسر الهمزة وفتح الراء وهجريا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء (**قوله** لانه مع العلم بقبحه سفه) قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذا لم تكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة حينئذ تقتضى وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل فى القضاء على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم فى القبح المطلق أو الذى جهة قبحه كثيرة راجحة (**قوله** وذلك لا ينفى القدرة عليه) فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيرى أعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه فلا ينافى الامكان الذاتى الكاف فى المقدورية (**قوله** قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد) حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان (**قوله** أو سفه خال عنهما الخ) فيه دفع لاعتراض شارح المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغى لان

صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لاينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل أن يقول ماصدر عنه من أمثال أفعالنا اما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) أى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر أفعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة أو مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض لاممن تعالى عن ذلك * الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لايقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو أراد الله تعالى فعلا) من أفعال العبد يوجدفيه (وأراد العبد عدمه) منه لزم (اما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لاوقوعهما فيرتفع النقيضان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه (لايقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي إلهين (لانا نقول معني كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه (والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ماتقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية

﴿ المقصد الثالث ﴾

في علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء

السفه وان جاز أن يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية أيضا ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح (**قوله** أو يخلو عنهما) الظاهر انه أدرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على انه أراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما أو الغالبة فالخلو عنهما يشمل صورتين كما لايخفى لكن افرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح (**قوله** فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة) ويمكن أن يجاب أيضا بأنه مشتمل على مصلحة ولا نسلم أن كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب (**قوله** بل الله تعالى أقدر عليه من العبد) هذا الكلام انما يمشي اذ ثبت أن القدرة مقولة على ماتحتها بالتشكيك وأما اذا كانت متواطئة فلا (**قوله** البحث الاول في اثباته) قد استدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بأن عدم العلم عما من شأنه ذلك جهل

وانما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك) في اثبات كونه تعالى عالما (مختلف أما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن) أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو عالم أما الاول) اعني اتقان فعله (فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) اذا تأمل (في الحيونات وماهديت اليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات وأما الثاني) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضروري وينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤنقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى أن يجزم بأنه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع) ان فعله تعالى متقن (اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خللا (ويمكن تصوره على وجه أكمل) مما هو عليه (أو الموافق) للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذ ما من اثر الا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان مؤثرا عالما أولا كاحراق النار وتبريد الماء (أو أمراً ما لثافبينه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول أيضاً (انه) أي دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه أوسع من) المثلث و (المربع) والمخمس (ولا يقع بينها) أي بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين

وللجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا أثبت أولا كون العلم بجميع ماذكر من شأنه تعالى (قوله وكل من فعله متقن فهو عالم) لا يخفى أن اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما تدل على انكشاف المفعول للفاعل وأما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا (قوله علم بالضرورة ان كاتبه عالم) الكتابة يقال في عرف الادباء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا لا الخط (قوله لانه أوسع من المثلث) أي اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط المثلث وأخويه مثلا كان المسدس أوسع منه (قوله ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وماسواها) فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما أشار اليه في أول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هنالك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه وأما

المدورات وماسواها) من المضلعات (وهذا) الذي ذكرناه (لا يعرفه الا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي (بلا آلة مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ماتشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذي تحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال مافيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ماذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم و) الجواب (عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فحالا ماهو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما ﴿ المسلك الثاني ﴾ انه تعالى قادر لما مر و كل قادر فهو عالم)

المربعات فلا يلزم فيها ذلك أصلا وبهذا يتأتى التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هنالك ونفيه ههنا وأما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه أن يستثنى المربع ههنا بقرينة ماذكرناه هنالك بقي الكلام في ان المثلث يدخل في عموم ماسواها مع انه مثل المسدس كما بيناه هنالك ولا قرينة لاستثنائه (قوله والجواب عن الثاني الخ) وفي ابكار الافكار ان هذا الجواب عند من يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب أن تكون معلومة لله تعالى لا لها ولعل المصنف انما لم يتعرض له لان الكسب أيضا يقتضي العلم بالمكسوب القصدي كما دل عليه مثال الكتاب والخطاب أيضا (قوله لجواز أن يخلق الله تعالى) انما ذكر في التعليل الجواز مع أن ظاهره يدل على أن الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة علمهما والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعاء علمهما أيضا الاتقان فعلهما (قوله الثاني انه تعالى قادر الخ) قال في شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة و يكون له العلم والقدرة ودفعه بأن ايجاد مثل ذلك الموجود و إيجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضا فعلا محكما بل أحكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب من غير قصد لا يدل على العلم فترجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب و يرد عليه ماقيل من أن لنا أن ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بأن يقال لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجودا استند اليه تلك الأفعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما أن يكون قديما أو حادثا والاول باطل لما تبين من حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني أيضا باطل لان استناد الحادث الى الموجوب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على قادريته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم

لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم (لا يقال) كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لانسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه (وأما الحكماء فلهم) في اثبات علمه تعالى (أيضا مسلكان المسلك الاول انه مجرد) أي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين * المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ماعداه أما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة) عن العلائق المادية (للشئ المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل في شأنه) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (وأما الثاني فلانه مبدأ لما سواه) أي لجميعه اما بواسطة أو بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته (ويرد على) المسلك

ماذكره لم يحتج الى توسيط قوله لا يجوز أن يوجب البارى تعالى الخ اذ يكفى ان يقال من كان فعله متقنا تماما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار (قوله لان القادر هو الذى الخ) فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغى أن يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق أن استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى فلا فرق بين كون المراد قليلا وكثيرا كما أشرنا اليه فى عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض (قوله فعل قليل متقن) اشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك الاول أيضا (قوله فالسؤال ساقط عنه) أى السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم فى كونه مضادا للقدرة ويحتمل أن يكون مراده ابقاء السؤال بالغافل (قوله الاول انه مجرد الخ) قيل دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته علما حصوليا ودليلهم الثانى يفيد علمه بذاته علما حضوريا (قوله وقد برهن فيما سلف على المقدمتين) أما على الاولى ففى التنزيهات حيث بين أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض وأما على الثانية ففى المرصد الاخير من الموقف الرابع فى أحكام العقل (قوله واذا عقل ذاته عقل ماعداه الخ) ضم هذه المقدمة مع أن أصل العلم يثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولى أيضا كما ذهب اليه بعضهم أو لاثبات عموم العلم المقتضى لاثبات أصله على وجه أبلغ (قوله فلأن التعقل حضور الماهية) فيه أن الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر فى أول الأمور العامة اللهم الا أن يراد بالماهية ههنا مابه الشئ هو هو من غير اعتبار الكلية واعلم أن قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندى والمراد أن التعقل الماهية الحاضرة من حيث هى حاضرة وقد سبق منا تحقيقه فى أواخر أول مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الايراد فتأمل

(الاول منع الكبرى) القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد (على) المسلك (الثاني انالا نسلم ان التعقل ماذ كرتم وتعريفه بذلك لايوجب الجزم بأن حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعني الذى عرفوه به (ولكن من أين لهم ان الحالة التى نجدها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه (لابد له من دليل سلمناه) أي سلمنا ان حقيقة العلم ماذ كرتموه (لكن لم لايجوز أن يشترط فيه التغاير) بين الحاضر وماحضر هو عنده فلايكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لاتدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غيرغائبة عنها (سلمناه) أى عدم اشتراط التغاير (لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علمامعا علم البعيد أيضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك

(قوله لانسلم أن التعقل ماذ كرتم الخ) قيل كيف والحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل أحد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولوجوز كون التعقل نسبة فلم لايجوز أن يكون عبارة عن حالة نسبة أخرى يحصل فى حقنا دون بعض المجردات (قوله لكن لم لايجوز أن يشترط فيه التغاير) قد يؤيد هذا بان العلم مما يفهم بالضرورة كل أحدامابكنهه أو بمايميز عن سائر أغياره ونحن نعلم قطعا أن مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذى سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا أوماديا ليس ممايصدق عليه هذا المفهوم بل ربمايدعى أن عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون أحدهما عالما والآخر غيرعالم قيل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا الكلام على أن التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدى الى أن يوجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهوغيرمعقول فالصواب أن مراد المصنف لم لايجوز أن يشترط فى حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وماحضر عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لالانتفائها مع تحقق الحضور الذى هو حقيقة العلم على الفرض وأجيب بأن الاضافة فى قول الشارح حقيقة العلم ماذ كرتموه مثل الاضافة فى قولنا حقيقة الهندى الانسان لا مثلها فى قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحينئذ يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلايلزم من وجود الحضور وجود العلم كمالايلزم من وجود الانسان وجود الهندى وان كان حقيقته ذلك (قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) نوقش فيه بأن جميع لوازم الشيء لايلزم أن يكون معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما وأجيب بأن اللازم قد يطلق على مايتبع الشيء و يحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء فى الجملة وهو المراد ههنا (قوله واذا علم ماعلم البعيد أيضا) فان قلت العلم باللازم انمايلزم اذا تصور الملزوم قصدا ويكون العلم به تامابالمعنى الذى يعرفه وحينئذ نقول العلم الثالث انمايلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصديا وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهلم جرا لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت فحينئذ نقول الدليل الذى ذكر لوسلم دلالته على علمه القصدى بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدى بمعلولاته

اذا علم الشيء) الذي هو علة (وعلم انه علة له) أي للشيء الآخر الذى هو معلول (و) علم (انه موجود) علم (انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ماذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هى ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر (فلم قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تنبيه * مسلكا المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيدأن العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات) معلولة كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (وأما مسلكا

فلايثبت المطلوب (**قوله** وعلم انه موجود وعلم انه يلزم الخ) فيه أن المطلوب من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته الا بوجودها فالعلمان الاخيران مما لاحاجة اليه اللهم الا أن يقال لما كان مبنى كلامهم أن العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع مالها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا فى المدعى (**قوله** لكن ماذكرتم يدل الخ) دفع لجواب صاحب المقاصد بأن الكلام فى العلم التام يعنى العلم بالشيء بجميع ماله فى نفسه أى من الصفات التى منها العلية ولاشك أن علم البارى تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذى اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك فى نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاته المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضرورى لاوجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو أن عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجى وأما أن صورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور فى كثير من الاحكام على أن علمه تعالى بذاته حضورى عندهم فلا حصول صورة فيه فان قلت لما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته تعالى لزم كون عليته معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب قلت أجيب عنه بانا لا نسلم أن العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشيء اما بوجوده له متأصلا كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متأصل كما اذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتبارى ليس لها وجود خارجى فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متأصلا ثم أن اتصاف الموصوف بصفة لا تقتضى ثبوت الصفة فيه ظليا أيضا فلم يلزم كون العلية معقولة له أصلا وهذا الجواب غير مرضى عندى اذ لو اعتبر فى حضور الاعتباريات وجودها الظلى لم يبق فرق بين الحصولى والحضورى فى علمه تعالى بالمعدومات وعاد ماهربوا عنه من لزوم التكثر فى ذاته تعالى وان التزمه أبوعلى وراغم أصول الفلاسفة كما فصلناه فى موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندى منع أن العلم الحضورى بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وأن استلزم العلم الحصولى بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها الحصولى هو الممنوع فى الجواب على أن حضور عليته له تعالى لا يستلزم حضور علية معلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى (**قوله** كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن عندنا وأما كونها معللة فى ضمن الافراد فهو راجع الى تعلل الافراد كما اشار اليه فى المقصد الثانى من بحث العلة والمعلول وبهذا يظهر أن دلالة ثانى مسلكى الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات أظهر من دلالته على علمه تعالى

الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم بماهيته) المجردة كما استفيد من الاول (أو) علم (بعلته) كما استفيد من الثاني (يعلم) علما كليا فان المعلول ماهيته كذا اما وحدها) كما في المسلك الاول (أو مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي) أيضا (وتقييد الكلي بالكلي) مرات كثيرة (لايفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط أو بغير وسط وادعوا أيضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية ﴿ البحث الثاني ﴾ إن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات) بل انما قلنا بعمومه للمفهومات (لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب

بالكليات (**قوله** فلا يوجبان الا علما كليا) لعل الحصر اضافي بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففي المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئي فتأمل (**قوله** لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية) قد ذكرنا في مباحث العلم أن مذهب أبي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم وأما غيرهم فلا ينبغي أن يحمل كلامهم على الالزام كما نبهت فيما سبق على مثله (**قوله** قد تناقض كلامهم الخ) قد يعتذر عنه بانهم انما أدعوا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بأن كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى (**قوله** يعم المفهومات كلها) أورد على معلومية الكل أي جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بأن العلم نفس التميز أو صفة توجبه ولا شئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالمجموع الا العلم بآحاده فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد أيضا معلوما والمعلومية تقتضي التميز وقد يجاب بأن العلم يوجب تميزا فيما يوجد هناك غير اذ لو لم يتميز المعلوم حينئذ عن ذلك الغير لم يكن هو بالمعلومية أولى وأما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة والحق في الجواب أن التميز ههنا عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد (**قوله** وهو أن الموجب للعلم ذاته) اما بواسطة المعنى

للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها (والمخالف فى هذا الاصل) أيضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لاتكون الا بين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشئ الى نفسه محال) اذ لاتغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الي الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هى تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) أى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لانسلم ان الشئ لاينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (واحدنا يعلم

أعنى العلم على ماهو رأى الصفاتية أو بدونها على ماهو رأى النفاة (**قوله** والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات) قيل هذا يتوقف على اثبات كون الأشياء متساوية فى صحة المعلومية ولعل المخالف لايسلم ذلك (**قوله** من قال من الدهرية) المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى وأما ماسيذكره فى النبوات من أن الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار فكأنه محمول على نفى القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور (**قوله** لان العلم نسبة الخ) قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما تراه الفلاسفة ومتأخروا المعتزلة والجواب أن المراد أن العلم للمعنى المصدرى اعنى الكشف والتميز نسبة لايلائمه تقرير الجواب فتأمل (**قوله** والجواب منع كون العلم الخ) هذا الجواب لايناسب ماذكره فى آخر المقصد الاول من مقاصد العلم فى موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه (**قوله** قلنا هى تقتضى الخ) قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا أو انكشافا ولاشك فى أن التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم وأحدهما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب التسليمى الذى ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشئ الى صاحبه أولى وأقدم من نسبته الى آلته (**قوله** ونسبة أخرى بينهما وبين العالم) كون هذه النسبة نسبة أخرى لايتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد أن الكلام ههنا مسوق على نفى اقتضاء ذلك التغاير لجواز أن يكون لشئ واحد بالنسبة الى شئ آخر بعينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة أخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتبارى لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لاسابق عليها كما مر فى بحث العلم من موقف الاعراض والمنفى هو اقتضاء سبق التغاير (**قوله** اعتبرت بالعرض فيما بينهما) فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه حينئذ تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضى الا مغايرة العلم للمعلوم (**قوله** فان التغاير الاعتبارى كاف الخ) قيل التغاير الاعتبارى انما يكفى فى تحقق النسبة بحسب الاعتبار لابحسب نفس الامر فلا يثبت

نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لا يقال ذلك) أى علمنا بذواتنا جائز (لتركيب فى أنفسنا بوجه من الوجوه) أي سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا (وكلامنا في الواحد الحقيقي) الذى لا تكثر فيه أصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لا نا نقول أحدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزئية فقد حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا أحد جزئيته فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئا أصلا وإلا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) في مذهب الفرقة الأولى (لا يقال لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم) بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعي لزوم امكان علمه به) أى بأنه عالم وذلك مما لا خفاء فيه (فان من علم شيئا أمكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز أن يكون أحدنا عالما بالمجسطى والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه أن يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الأمكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة) التي ذكرتموها انما هي (فيمن يمكنه العلم بنفسه وان أمكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وأيضا قد مر بطلان ماذكروه في) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لا يعلم غيره)

كونه تعالى عالما بذاته فى نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الأول وقد مر فى بحث العلم جوابه فليتذكر (قوله اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه) ان اراد النسبة الواحدة نمنعها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا الا أحد أجزائنا لجواز أن نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل (قوله لان امكان المحال محال) وأيضا قد ثبت أن ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل

مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشئ غير العلم بغيره) أى بغير ذلك الشئ من الاشياء الاخر (والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذ كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون في ذاته كثرة) متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) أي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) أى تكثر الاضافات والتعلقات (لا يمتنع) لانها أمورا اعتبارية لاموجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم اما نفس التميز أو صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف (به يتميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين * الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف أعني اللاتناهي (أمر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه أن يقال المراد ان مجموع ماصدق عليه معقول باعتبار عارضه لا أن عارضه معقول في نفسه أشار الى دفعه فقال (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا) وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولابد

والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال (قوله والا فمن علم شيأ علم جميع الأشياء) مبنى على أن العلم بشئ اذا كان عين العلم بشئ آخر فى الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الأشياء الآخر اذ الفرق بالعينية فى البعض والغيرية فى البعض الآخر تحكم لا يساعده ضرورة ولا برهان (قوله فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية) هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلى وهو أن ليس جميع غيره معلوما له تعالى ومدعاهم السلب الكلى أعنى لا شئ من الغير بمعلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لا يطابق دعواهم فلو لم يذكر قوله غير متناهية لامكن تطبيقه عليه اللهم الا أن يبنى الكلام على أن نسبة ذاته الى ذاته أرجح من نسبته الى الغير أما نسبته الى الغير فما لا يتفاوت فلو جاز فى البعض جاز فى الكل وفيه ما فيه فليتأمل (قوله اذ المعقول متميز عن غيره) وأيضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكرته الفرقة الثالثة (قوله تفصيلا لا اجمالا الخ) يريد

منه فى الحكم بعد تميزه (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهى معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه أيضاً فقال (والحق ان نقول لانسلم ان) المعقول (المتميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تمقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه ممنوع) لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لايعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلا (ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فأما أن يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير) في ذاته من صفة الى أخري (والثاني) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لايعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم عندنا اضافة

أن الجواب الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهى اجمالا لاتفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلذا أعرض عنهما وأجاب عن أصل الاستدلال بوجه لامحذور فيه (**قوله** لايعلم الجزئيات المتغيرة) لاشك أن هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة فلاوجه لنفى علمه بالجزئيات المتغايرة بناء على لزوم التغير أو الجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم أحدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بأن ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة فى عدم ثبوته للواجب تعالى وأنت خبير بأن هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية محتاج الى آلات جسمانية وقد تحققت ان هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى (**قوله** يوجب التغير فى ذاته من صفة الى صفة) هذا انما هو على رأى القائلين بالصفة من الفلاسفة أو كلام الزامى كما نبهت عليه فى الدرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة أيضا ويؤيده أن المصنف أجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بأنه لايلزم التغير فى صفة موجودة (**قوله** لان العلم عندنا اضافة الخ) رد هذا الجواب بأنه لو كان علمه تعالى اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون البارى تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها فى الخارج اذ لا وجود لها فى الخارج وهو ظاهر ولا فى العاقل لان المفروض أن لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات أو اضافة الصفة قبل تحقق المضاف

محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بأن العلم بأنه وجد) الشيء (و) العلم بأنه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الأول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه (وهذا) الذي ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) أي واقعا في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك

اليه وأجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه وأخرى بمنع أن الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأى أهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم أن الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق أن علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة فتجويز كونه أمرا اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط لفظ عندنا لكان أظهر (قوله بل في مفهوم اعتباري وهو جائز) توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره أن العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها واعترض عليه بأن اللائح منه أن العلم صفة ينكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب أبي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب (قوله وادراك المتشكل انما يحتاج الخ) هذا كلام تنزلي والا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة أن ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع وتلخيصه أن كون الشيء ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية (قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بأنه ان سلم أن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد لكن لا شك أن العلم بأنه معدوم والعلم بأنه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بأن العلم بأنه وجد والعلم بأنه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجوده يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بأنه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير والحق أن ما سيذكره الشارح بقوله وتوضيحه الخ يشير الى توجيه

الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله أو بعده كان ماضيا أو مستقبلا وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلا (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى مايختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان) هو (قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان) وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا أبد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ماتوهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم

جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور (قوله كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية) فيه بحث لان الله سبحانه ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لا شك انه مقارن له كامر وهذه المقارنة تكفي في اتصاف الزمان مقيسا اليه تعالى بالاوصاف الثلاثة وبالجملة المكان مجتمع الأجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني وهذا ظاهر وأما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات فلا تكون مجتمعة فيه فالقول بأن نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن اشكال فالأولى في بيان عدم لزوم التغير أصلا أن يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانيا بل يقال أن الله تعالى يعلم أن الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والاستقبال والحضور بل بحسب ذاته تعالى ظرف للحادث الفلاني والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العلم زمانيا أولا وهذا ظاهر عند التأمل (قوله قال بعض الفضلاء الخ) قال الاستاذ المحقق ماذهبوا اليه من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ماحمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسئلة

بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ماتوهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك) الذى ذكره هؤلاء المشائخ من ان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد واحتج عليه بوجوه * الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين) أي المعلومين (يستدعى اختلاف العلم بهما * الثاني ان شرط العلم بأنه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطها) أصلا فضلا عن التنافي بين شرطيها (وقد يعبر عنه) أي عن الوجه الثاني (بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غداً وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم) مستديما لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غد لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف يكون أحدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) أي الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غد علم) من هذين العلمين (ذلك) أي انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين أحدهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى في الاربعين لان محصوله هو ان العلم بأنه سيدخل البلد غداً ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لاوجها على حدة (الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه (وغير المعلوم) أي ماليس معلوما في زمان (غير المعلوم) أى مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومات تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن

فنافاة مذهبهم على أى محمل حمل لاصل من أصولهم المقررة عندهم لازمة لله لامجال لتخليصهم عنها (**قوله** الأول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ) لايخفى انه اذا أرجع كلام المشائخ الى مامر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع و وقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل (**قوله** فقد رجع الثالث الى الاول) قد يجاب عنه بأن المقصود من الوجه الثالث أن كلا من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار و يشهد به شهادة بينة قوله وقد نغير الخ فانه صريح فى بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول (**قوله** والصواب كما هو فى الاربعين) رد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لأن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوما باعتبار ومجهولا بآخر وأجيب بأن المراد انه يمكن العلم بانه سيقع فى الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت

العلم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع و بالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بأن قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع وبالعكس فتغايرا) لتنافي وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتنافي وصف المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجها برأسه ثم ان أبا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بأنه يلزم منه أن لايكون الباري سبحانه وتعالى في الازل عالما بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه * السادسة من الفرق المخالفين (من قال لايعلم الجميع بمعني سلب الكل) أي رفع الايجاب الكلي (لا) بمعني (السلب الكلي) كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا علم) أيضا (علمه به) لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شئ آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم (والجواب انه تسلسل في الاضافات) لافي أمور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) أي تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة قبل نقول (كيف) يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي) فانهما قالا كل شيئين لايجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث ﴿ تنبيه * العلم صفة زائدة ﴾ على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وأنكره المعتزلة لوجوه * الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا أو تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماثلهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمهما) معا (أو حدوثهما) معا لان

تغاير العلمين بالذات (قوله ورد عليه بأنه يلزم الخ) قد يجاب عنه بأن الثابت في الأزل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعند ما زال هذا الثابت و وجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل (قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به) قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان أن انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلم

المتماثلات يجب اشتراكهما في اللوازم (فان قيل) في جوابهم (هذا لازم عليكم في العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث (فما هو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا) لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض (عالميته تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا) أي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك في لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ماذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة) تماثلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لان المتماثلات قد تختلف فيهما (كما في الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لابد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر (والجواب ان التعدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالما بعلم أن يكون (علمه بعلمه) أيضا زائدا على علمه (فتتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه في

العلم الواحد بالمتعدد يكون العلم بالعلم نفسه ووجه آخر فليتدبر (قوله في القدم والحدوث) أي الأزلية والتجدد (قوله عالميته تعالى تعلق الذات الخ) قيل المماثلة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل أصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وإن ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم ان تكون ذاته تعالى مثلا لعلومنا وانه محال فاذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه (قوله سلمنا التماثل الخ) لا شك أن تسليم التماثل تنزل لا بطال رأي المعتزلة والا فليس كمثله تعالى شيء في ذاته وصفاته (قوله كما في الوجود) قال في حواشي التجريد المتكلمون القائلون بأن الوجود مشترك متواطئ حكموا بأن الوجودات متماثلة (قوله والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية قد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على أن العلم صفة حقيقية ذات اضافة وأن قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الأجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن أراد التفصيل فلينظر فيما سبق (قوله وهي اضافية فيجوز لا تناهيها) صريح فيما مر مرارا من أن التسلسل في الأمور

في الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهي من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى * وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (إن الله عنده علم الساعة كيف وانه) أي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى

﴿ المقصد الرابع ﴾

في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد أطبقوا أيضا عليه) أى على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان أمراً ثالثا فلا بد من تصوره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لهما على

الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذ لا يجرى فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا فى بعض المواد لا لبرهان التطبيق بل لدليل آخر (قوله والجواب المعارضة) قيل عليه التمسك بالدليل السمعى على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل وأجيب بأن التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم أن الآية الواحدة هل تعارض الآيات التى أوردها أم لا اختلفت الائمة فيه فقال بعضهم تعارض اذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لأن تأويل المتعددة أصعب من تأويل الواحدة خصوصا أن هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا (قوله وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر) هذا ليس كما ينبغى لأن أئمة التفسير من المعتزلة وأهل السنة مجتمعون على أن المراد من العلم المعلوم وقد استدل عليه الامام فى التفسير الكبير بوجوه وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف أى لا يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بأرجح من تأويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغى أن يلتفت اليه (قوله أى على أنه عالم) الانسب لما سيذكره الآن من أن حياة الله تعالى عند الحكماء صحة أن يعلم ويقدر أن يقول ههنا أى على انه عالم قادر ويريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء (قوله لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) لفظة اما من عبارة الشارح أوردها لينضم اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المصنف هذا المعنى الاخير لانه أورده وحده فى أول بحث الكيفيات النفسانية فأورد ههنا معنى آخر تنبيها على

ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تتصور) الحياة بشيء من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور) من أصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذلولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان) (اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الي ما يكون) اختصاصه به (بصفة أخرى)فيكون ترجيحا بلامرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشارالى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي) هو لذاته (الاختصاص بآخر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم أولى من جعلها) أي جعل ذلك الامر أنثه نظر الى قوله (نفس صحة العلم فمن أراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل)

﴿ المقصد الخامس ﴾

فى انه تعالى مريد وفيه بحثان * الاول في اثبات الارادة ولا بد هنا من تصورها أولاثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية)وقال ابن سينا العناية هي احاطة علم الأول تعالي بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (وقال أبوا الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي

الخلاف أوعلى تحقيق الحق كما أشرنا اليه هناك (قوله ومن المعتزلة انها صفة) القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لامتأخروهم النافون لها القائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لا ينافى نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق (قوله فعليه بالدليل) أى فليتمسك بالدليل أوفالدليل واجب عليه على أن الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ افادة للحصر (قوله فى انه تعالى مريد)قالوا الفرق بين الارادة والاختيار أن الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده (قوله هى احاطة علم الأول) أى علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة (قوله من غير انبعاث قصد وطلب)فالأوامر والنواهي الدالة على

القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه أو اعتقاده بنفع في الفعل) أو علمه به (يوجب الفعل ويسميه) أبو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل من أبي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال الحسين (النجار انه) أي كونه مريدا (أمر عدمي وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبي هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال أصحابنا (ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص أحد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) أي على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذاك) الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبته الى الأوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله

القصد والطلب تكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمي لفيضان الخير في الكل والابعاد عن الشر (قوله وأبي القاسم البلخي) هذا مع قوله فيما سيأتي قال الكعبي الخ يدل على أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد ومنهم يعني من المخالفين في عموم قدرته تعالى أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكرههنا يوافق ما في ابكار الأفكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي ولو ثبت تعدد البلخي والكعبي لتأتى التوفيق بين الكل واعلم أن نقل الكتاب ههنا مخالف لما في الأربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا في افعال نفسه عند أبي القاسم البلخي انه موجد لها وفي افعال غيره انه آمر بها ولما في ابكار الافكار حيث قال فيه وأما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا أن وصف الله تعالى بالارادة شرعا فليس معناه ان أضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان أضيف الى أفعال العباد فالمراد انه تعالى آمر بها ولعل هناك نقلا آخر منهم اختاره المصنف والشارح وان لم نطلع عليه (قوله ان ظنه أو اعتقاده الخ) انما زاد الشارح قوله أو علمه به بناء على أن الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل اياه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقف بل يكفي صحة المعنى وأما قول المصنف أن ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم الا أن يخص بالجازم اصطلاحا كما أشار اليه في تعريفات العلم (قوله بالداعية) التاء فيه للمبالغة كما في علامة أو للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء أيضا كما سيجيء في كلام الشارح (قوله زائدة على الداعي) وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض (قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا) رد بأن هذا المعنى لا يصلح مخصصا لأحد طرفي المقدور وهو المعني بالارادة وبأن اثبات هذا المعنى لا يخرج عن الايجاب (قوله وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه المصلحة) المذكور في المحصل وغيره أن معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به وأما ما ذكره الشارح من أن معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رأيته الا في شرح الابهري على أنه قد يرد عليه بأنه قول أبي الحسين كما سبق

وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح أحد المتساويين) على الآخر (لا بمرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) أى العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو) أى المخصص (أمر ثالث) يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام أيضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة

والسياق يدل على تغاير مذهبهما وان أمكن أن يدفع بأن التغاير باعتبار اختلافهما بمعنى ارادة فعل الغير (قوله فلا بد لتخصيصه الخ) ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زائدة على نحو ما مر فى الحياة لانه ينفى القدرة (قوله وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسى فى تلخيص المحصل بأنه مناقض لما ذهبوا اليه من أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه أن المراد بالمرجح المنفى لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة أيضا واليه اشار المصنف حيث قال فى مباحث الارادة من الموقف الثالث لا أقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون اليه داع (قوله أى العلم بوقوع شئ الخ) أشار بالتفسير الى أن ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب أبى الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد أن المعلوم هو الأصل فى التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بأن قولهم العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب أن المراد بايجاب العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافى التبعية على أن أصحابنا يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لأحد الطرفين كما سيشير اليه فان قلت هب أن العلم بوقوع شئ تبع للوقوع لكن العلم بالنفع فى وجود ضد معين فى وقت معين ليس تابعا لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز أن يكون مخصصا له قلنا لانه يلزم أن لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما فى حديثى العطشان والهارب على أنه يلزم الايجاب حينئذ وقد أبطلوا بالدليل السابق نعم يرد عن المصنف ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقا (قوله فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل) قيل عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الارادة بأحد الضدين فى وقت معين يتم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل وأجيب بأن المخصص ليس الا الارادة كما سيشير اليه فى المبحث الثانى فاذا كانت نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة أخرى ويلزم التسلسل فى الارادات فالمراد بالارادة فى قوله مغاير للعلم

رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك) أي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هى صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه فى وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة أخري (فان قيل) اذا تعلقت الارادة لذاتها باحدجانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت علي ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار قلنا) أى لا نا نقول وقد مر مثله (وجوب الشئ بالاختيار لاينافي الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة أحد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما علي التعيين اتجه ان يقال اذا لزم أحد الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعني صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب الاختيار لاينافيه انما يصحح في القدرة بمعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لانسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي) التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما أخترناه فى الباري سبحانه وتعالى (والاصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة

والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة أولا (قوله فاذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها الخ) وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الأول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك فى الواقع لان اللازم بوسائط كاللازم بلا واسطة فى امتناع الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب بأن معنى تعلق الارادة لذاتها انها لاتحتاج فى ذلك الى مرجح غير ذاتها لان ذاتها تقتضى التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله فى القدرة وأنت خبير بأن الكلام حينئذ فى اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها فى الحالتين كما مر فالحق فى الجواب هو التزام التسلسل فى التعلقات كما ذكرناه فى الموقف الثانى (قوله يدعون الضرورة فى استواء الخ) قيل الضرورى استواء نسبة العلم الى معلومه وأما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ماتترتب هى عليه وغيره ممنوع والحق أنه لاموجود الا ويمكن تصوره على وجه أحسن منه فوقوعه على ماهو عليه اذا لم يكن بالارادة تخصيص حينئذ بلا مخصص و بالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك و بعد ثبوت هذا لاشك فى ان

الى الطرفين) فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا ﴿ البحث الثاني ﴾ ارادته تعالى قديمة اذلو كانت (حادثة) ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت الي ارادة أخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) أى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على مانقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكأنهم أرادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معني للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر أن

علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفي في الوقوع لزم الايجاب كما مرت اليه الاشارة (**قوله** أى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو أن معتزلة البصرة ذاهبون الى أنه تعالى مريد بارادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الابكار (**قوله** انه عند وجود المستعد الخ) أي المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا أن يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قيل ماذكره كلام تخييلي لا تحقيقي اذ خلاصته أن الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ولك أن تقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل (**قوله** والمعدات قائمة بذواتها) أى بعض المعدات وهى الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معد اللاحق وهذا القدر يكفي في حمل كلامهم على ماله توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم أن يدعى أن جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعرض عليه بأنهم صرحوا بأن المعد قد يكون عرضا (**قوله** لانه خروج عن قانون الملة) ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا (**قوله** والاظهر أن يقال وجه الأخذ الخ) اعترض عليه بأن هذا التوجيه أبعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بأن ماليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على ماله توهم صحة في الجملة وأيضا محصل ماذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بأن مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته مفتقرة الى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية وبعد هذا غير مخفي وقد يجاب عنه بأنهم لا يقولون بأن كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بأن ماليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد أن بعضهم يقولون أن العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالى

أن يقال وجه الأخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثا فيه اذا لو كان موجوداً قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الاردات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه ﴿ خاتمة ﴾ في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا (قال الامام الرازى) في الاربعين (كونه تعالى مريدا اما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) أن يكون (أمرا سلبيا وهو أحد قولي النجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره (واما) أمرا (ثبوتيا) ولا بد له من علة لامكانه فيكون (اما معللا بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل (بمعني قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول أصحابنا واما بمعني حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجودلافي محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر أحد ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلمه ونشك في كونه

فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما اذا لزم منه الكفر باعتراف الملتزم (قوله خاتمة فى ضبط مذاهب الخ) لا يخفى أن هذا الضبط الذى ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التى ذكرت فى الارادة اذلم يعلم منه أن مذهب الكعبي وأبى الحسين مثلا ماذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد أبطل الاولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه وأما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخلو عن خفاء ولعل وجهه أن كونه تعالى مريدا هو المريدية وهى نفس ارادة عند ضرار القائل بأنه عين الذات ولهذا ذكر فى بعض كتب الكلام أن ضرارا يقول بأن الارادة عين الذات وهكذا عند النجار فى أحد قوليه وهو انه أمر ثبوتى معلل بذاته تعالى فهو فى التحقيق موافق لمذهب أهل السنة ولذا لم يتعرض لابطاله وانما أورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار أن المريدية عندهم ليست عين الارادة والأمر فى ذلك بعد القول بالارادة وتعللها بالذات هين (قوله ويبطل الأول انا نعلمه الخ) فيه انه انما يتم اذا كان متصورا بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد فى المفهوم وقد مر مثله مرارا (قوله ويبطل الثانى لزوم كون الجماد الخ) قد يجاب عنه بأن المراد كونه غير مغلوب ولا مكره فى أفعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريدا وفيه أن الافعال الاختيارية هى الأفعال الارادية فيؤول الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية فى الأفعال الارادية وانه دور ظاهر اللهم الا أن يجعل ماذكر تعريفا لفظيا للارادة على أن أصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية فى الفعل الاختيارى أمر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد قال فى شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بأنه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشئ لأنه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى فان قلت خصوص

مريدا و) يبطل (الثاني لزوم كون الجماد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) في الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (انه يلزم عرض لا في محل وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدابها أولي من كون غيره مريدا بها (وكون ذاته تعالى لا في محل) كتلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لا في محل أمر سلبي فلا يكون علة للثبوت

﴿ المقصد السادس ﴾

في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث (لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بأنه تعالي حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب) اتصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حي بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف

المحدود لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده أن في الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه أن مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه أيضا فليتأمل (قوله انه يلزم عرض لا في محل) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن صفات الباري تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية تستلزم التجدد المنافي لذلك القدم والا ففي تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما أشار اليه الشارح في أول مباحث الاعراض (قوله وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) قيل لا نسلم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالأثر الغير القائم بغيره أولى من اختصاص غيره به وفيه مافيه (قوله فلا يكون علة للثبوت) قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول أمرا موجودا في الخارج أما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز أن يكون منشاؤه وصفا اعتباريا أيضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الاعيان (قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه) فان قلت لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع تتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر (قوله وكذا الحديث مملوء به) اشار الشارح باقحام لفظ كذا الى أن ضمير مملوء راجع الى كل من القرآن

بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا * المقدمة * (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) أيضا (ممنوع بل) هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) اما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو أول المسئلة) المتنازع فيها بيننا * المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقد تقدم ضعفه) بأن الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها * المقدمة (الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص) كلها (والعمدة في اثباته الاجماع) على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ (فليعول عليه) أي على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد أطبقوا على انه تعالى سميع بصير (و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه (ان أثبتناها بالظواهر)

والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل مؤولان (قوله ولا تأويله) أى لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الأشعرى السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر (قوله على مقدمات لا صحة لها) أى لجميعها بل الصحة انما هى لبعضها وهى الرابعة فتأمل (قوله المقدمة الثالثة ان المحل الخ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التى قبلها ثانية باعتبار الوقوع فى أصل الاستدلال بل فى البيان الذى أورده وذلك لان الترتيب فى أصل الاستدلال على عكس ما أورده فان ما جعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله فى الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة مأخوذ من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها (قوله والعمدة فى اثباته الاجماع) قال فى شرح المقاصد جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه أو لا يراه حجة أصلا أو يعتقد انه لا يصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به و بسائر الأدلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بأن المصنف لم يقل انه لا سبيل الى ماذكر سوى الاجماع حتى يتأتى الجواب المذكور بل قال ان العمدة فى ذلك هو الاجماع و يمكن ان يدفع بأن مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف (قوله كيف وحجية الاجماع الخ) أى كيف يعول وذلك التعويل أيضا لا يخلو عن خلل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح فى آخر الكلام فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الخ والانسب بقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه أن يوجه الكلام بأن فى التعويل على الاجماع ابتداء أمرين أحدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف الى الأول أى كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الخ وأما قوله فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس بنص فى اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز أن يراد به التشبث بالاجماع ولو فى اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما

من الآيات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها) أي من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتج في اثباته الى ماهو أضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف (وان أثبتناها) أى حجية الاجماع (بالعلم لضروري من الدين فذلك العلم) الضروري (ثابت في المسئلة) التى نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه (تنبيه قد تقدم) في مباحث العلم (ان طائفة يزعمون ان الادراك) أي السمع والبصر وسائر أخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذي هو المدرك (وقد أبطلناه) بأنا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم أبصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل

(قوله مناقشة) هى أنه لم لا يجوز أن يكون تفارق الحالتين بالهوية وأما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف أنواع التعقل فالظاهران مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه فى أثناء بحث الكلام (قوله نفس العلم بالمسموع والمبصر) لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمى الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذى يثبته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف أيضا عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غيره فالعلم عندهم صفة ذات من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمى المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام (قوله فان وصفه تعالى الخ) وأيضا قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر أن المراد بفلاسفة

وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ماذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ﴿ احتج الباقي ﴾ على نفيهما عنه تعالى (بوجهين * الاول انهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (أو مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) أي التأثر المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) إذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به (الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) في الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل في وقت (لا يوجب انتفاءهما اصلا) في ذلك الوقت

الاسلام الفلاسفة المتمسكون بأقوال الانبياء مطلقا الا ان الانبياء المتقدمين أيضا قالوا بثبوت السمع والبصر

(**قوله** وانما لم يوصف بالشم الخ) قيل لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وأمثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشموم وأمثاله أيضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية وأنت خبير بأن هذا انما يتأتى على القول بأن السمع مثلا نفس العلم بالمسموع وأما على القول بأنه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشموم وأمثاله له تعالى على اثباته له في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات حينئذ لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بأن كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتادة فالعلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وأمثاله (**قوله** خروج عن المعقول) قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية (**قوله** فان خلوهما عن الادراك بالفعل) قيل تجويز خلو الباري عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء منشأهما أعني السمع والبصر مذهب أبي الحسين بعينه وقد أبطلوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما أشرنا اليه آنفا من أن الادراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين أمر

﴿ المقصد السابع ﴾

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام) فانه (تواترانهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) أي تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) أي هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) أي بصدق الرسول (دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة علي وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (أم لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا الى صحة

وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم أبا الحسين على زعمهم فليتأمل (**قوله** فانه تواترانهم كانوا يثبتون له الكلام) أي يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما تزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الأحكام أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو بغير ذلك ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكر في التلويح من أن ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له (**قوله** انه معجزة خارجة عن قوة البشر) اشارة الى أن دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور ولا يقال القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فجاء الدور والخلاص ما ذكر (**قوله** كما اذا كانت المعجزة شيأ آخر) ان قلت فحينئذ يتوقف أعلى المعجزات وأظهرها على ما هو أدنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعجاز في الكلام اللفظي لا الكلام النفسي وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على أن الثابت بالاعجاز كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى ويكفي فيه حصوله باقداره وتمكينه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأي السلف في الكلام اللفظي أو كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره (**قوله** وقدحت الأخرى في كبراه) ان حمل تعاقب الوجود المذكور في

الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ماذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الحنبلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم (مشروط بانقضاء لآخر) منها (فيكونله) أي للحرف المشروط (أول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) أي من الحروف التي لها أول زمان وجود وآخره أو اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف وأصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (أصوات وحروف) كما ذهبت اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى

الصغرى على أن وجود الثاني مشروط بوجود الأول وانقضائه فالقدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لايخفى عن عاقل فضلا عن مجتهد مثل الامام أحمد بن حنبل والظاهر أن مراده التعاقب في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما أشرنا اليه في أوائل الكتاب فحينئذ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر الينا لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به (قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) كأنهم يزعمون أن الجلد والغلاف كانا كامنين قديمين فبرزا بعمل المجلد وأما مانقل عن بعضهم من أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعدما كان في صورة الحادث وعلى أي معنى حمل كلامهم لايخرج عن كونه من آثار جهلهم (قوله فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر) الظاهر أن مراده من كل ماسوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبله حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بأن له انقضاء لا بأن لها أول كما في الحرف المتوسط مع أن استدلاله ذلك مبني على أن ماثبت قدمه امتنع عدمه والافلا دلالة للانقضاء على الحدوث (قوله لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على أن الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في مباحث التنزيهات بأنهم انما يقولون بقيام قول كن أو الارادة فبينهما تدافع ثم المذكور في شرح المقاصد أن كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ماذكر في الكتاب موافق لما في ابكار الافكار

بل (يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث) كما ذهبت اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذي قاله المعتزلة (لا ننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فتمنع صغرى القياس الثاني (ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات

(قوله بل يخلقها الله تعالى في غيره) خالفهم الهذيل في نفس كن فانه قال قوله تعالى للشيء كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات فلا يكون شيء من المحال اجساما كانت أو غيرها الا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لأن حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية هو أن ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت ما قولي لأحد من الناس عند ارشاده الا أن أقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل أحد تعلم بل على انك لو قلت في حقه شيأ لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع أيضا ما يقال من أن الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن أخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر الآمدي في ابكار الافكار أن المعتزلة كافة اتفقوا على أن معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الاجسام وغيرها فاما أن يستثني القرآن عن الكلية أي عن قولهم العبد خالق لجميع أفعاله الاختيارية أو ينفي كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال مذهبهم أن الله تعالى خالق كلامه أولا في العبد ثم العبد يخلق مثله تعالى شأنه عما يقولون (قوله كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار وأما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم ترتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا ففي قوله يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الأصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف أي يخلق الله دواله يتم التقريب كما لا يخفى وأيضا يلزم التكلف في قوله أو جبرائيل أو النبي عليه الصلاة والسلام لان المخلوق فيهما نفس الأصوات والحروف (قوله يعبر عنه بالالفاظ) المتبادر منه هو أن الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه أنواع مختلفة وأكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالأثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق أن المفهوم من عامة كلماتهم هو أن النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن اشكال (قوله ونزعم انه غير العبارات) الاولى أن يقول ونقول لان استعمال الزعم في الباطل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب (قوله اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والأقوام) أما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل

بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسى (بل) نقول ليس تنحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) أى ماليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات (و) نزعم (انه) أى المعنى النفسى الذى هو الخبر (غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و) ان المعنى النفسى الذى هو الامر (غير الارادة لانه قد يأمر) الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا) فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر

وقوعه يكون بترسل و بعد وقوعه يكون بارسلنا وأما الثانى فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك وأما الثالث فلان التعبير بالعربى فى القرآن وبالسريانى فى الزبور وبالعبرى فى التوراة وباليونانى فى الانجيل

عبارتنا شتى وحسنك واحد * وكل الى ذاك الجمال يشير

(قوله والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس) وجه التفسير أن الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهى وليس هو الكلام النفسى ثم المراد بالطلب أما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبرى وأما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبرى لانه غير متغير كالطلبى فاكتفى بذكره عنه (قوله اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) اعترض عليه بأن اللازم من هذا الكلام على تقدير اتمام مغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل فى صدد الاخبار لا بد أن يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به على انه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به وأجيب عن الاول بأن الذى يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخبارى لا بد أن يكون من التصديقات لا التصورات وفى المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به على أن المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بأن الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس الا علمه فمغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى عين المطلوب واجاب الامام الرازى عن الثانى بأن الخبر لما كان فى الشاهد مغايرا للعلم كان فى الغائب أيضا كذلك للاجماع على أن ماهيتهما لا تختلف فى الشاهد والغائب وأنت خبير بأن عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسى وكيفية ماهيته وأما الاثبات للواجب اذ ذاك فيما نقل من الانبياء تواترا وفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور فى الشاهد وما نقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقى الصفات (قوله واعترض عليه بأن الموجود الخ) قد يتكلف فى الجواب عنه بأن هذا ذكر الزاما على من قال أن أمر الانسان غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء أم لا وأما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى حقيقة الأمر الطلب فهو أن الله تعالى أمر الكافر

لا حقيقة اذلا طلب فيهما أصلا كما لا ارادة قطعا (فإذن هو) أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم) لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو قالت المعتزلة انه) أى المعنى النفسي الذى يغاير العبارات في الخبر والامر هو (ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) أى ارادة المتكلم (لما امر به لم يكن بعيدا) لان ارادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للارادة كما تدعيه الاشاعرة (لكني لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المأمور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقدم مافيه (اذا عرفت هذا) الذي قررناه لك (فاعلم ان ما تقول المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعاني المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذى ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (نفي المعنى النفسي) (واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة)

بالايمان ولم يرد منه الايمان أما الاول فلأنه رتب وعد الثواب بالايمان وأوعد العقاب بتركه وأما الثاني فهما ثبت بالدليل أن الارادة هي الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع فلو أراد ايمانه لوقع (**قوله** هو ارادة فعل الخ) قيل هذا توجيه ركيك لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين أن الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الأمر واذا كان التعبير باللفظي عن النفسي تعبيرا بالأثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتأمل (**قوله** وليس يتجه عليه الخ) فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه أن الامر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم للمأمور به كما اذا قال المتكلم لرجل انا آمرك عند فلان بالامر الفلاني لكن لا أريد منك الاتيان به وانما آمرك به لاجله ثم يقول له بحضره افعل كذا الا يقال ليس هناك حقيقة الامر لانا نقول فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لأحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية وبكونه سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل (**قوله** راجع الى العلم القائم بالمتكلم الخ) فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف تقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم أن الكلام في خصوصية الواجب

القائلين بقدم الالفاظ (وأما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما مادل على حدوث القرآن مطلقا) أى بلا تقييد بالنفسى واللفظي (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لايكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم) أى لايعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا (الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ تنفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم أيضا في تلك الادلة المطلقة (لكنا نذكر بعض أدلتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الاقدام (وهو من المعقول والمنقول ﴿ أما المعقول فوجهان ﴾ الاول الامر والخبر) في الازل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثانى لو كان) كلامه تعالى (قديما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع مايصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل مايصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم كما صرح به فيما بعد لايجب تعلقها بكل مايصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ان ذلك) السفه الذي ادعيتموه انما هو (في اللفظ وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه

تعالى لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام فى الارادة والكراهة فتأمل (**قوله** ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا الكلام من قبيل المعتزلة الزامى لان شرعية الحسن والقبح انما هى عندنا وأما عندهم فهما عقليان (**قوله** وهو سهو من القلم فان القدرة الخ) قد سبق أن القدرة تعلقا معنويا تاما بالكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز أن يكون مراد المصنف حيث حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثانى فحينئذ لا سهو أصلا نعم لايخلو عن نوع تكلف من حيث أن المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق (**قوله** ويرد عليه أن مابعده الخ) اعترض عليه بأنه يقتضى أن الرسول عليه السلام لم يأمر بشيء ولم ينه عنه بل عزم على الأمر والنهى فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك اننا مأمورون ومنهيون ولذا وجب علينا الامتثال وأجيب بأن حقيقة الطلب انما تعلقت صريحا بالمخاطبين الموجودين فى زمان النبى عليه السلام ووجود فرد منهم يكفى فى خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صريحا فى ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضى ذلك بل يكفى

ان مايجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلابد في الكلام أيضا في مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر ﴿ وأما المنقول فوجوه ﴾ الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا (الثاني) قوله تعالى (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا أردنا شيئا قلنا له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له (و) يكون (حاصلا قبل كون الشيء) أي وجوده بقرينة الفاء

فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمنا وتبعا (**قوله** لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال) قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم أن يأتي بالفعل وقت عدمه وأما لو طلب منه أن يأتي به حال وجوده فلا والحق أن نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال (**قوله** فلابد في الكلام أيضا من مخصص) فان قلت لم لا يجوز أن يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه (**قوله** كتعلق الارادة لذاتها) فيه أن تخصص التعلق لذاته شأن الارادة فقط ولو جوز في غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها أيضا فلا يثبت صفة الارادة على أن تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح أو الايجاب في الاوامر والنواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعالى وأيضا يشكل النسخ وسيشير الى جوابهما (**قوله** فانهما يدلان على أن الذكر محدث) يرد عليه انهما لا يدلان على أن كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا (**قوله** الثاني قوله تعالى * انما أمرنا الشيء الخ) فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل في صورة النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا أردناه وفي سورة يس هكذا انما أمره اذا أراد شيأ الآية (**قوله** لكونه جزاء له) هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشيء حين أردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعا في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام الله تعالى حادثا سواء أطلق عليه القرآن أو جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما

الدالة على الترتيب بلا مهالة (وكلاهما يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا وقتا في لاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالته على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث لرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله تعالى (انا أنزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) أي القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز (للدعوي) حتي يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) أي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) أي بذلك المدعى وتصديقه (السابع انه) أعني القرآن موصوف بانه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه (يارب القرآن العظيم ، يارب طه ويس) فالقرآن مربوب كلا وبعضا والمربوب

لا يخفى (قوله أما التأخر عن الارادة الحادثة) ان كان هذا الجبائية القائلين بحدوث الارادة لا في محل فالامر ظاهر وان كان الجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها (قوله فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث) لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شيء لا بالزمان ولا بالذات فليتأمل (قوله والمختص بزمان معين محدث) أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر وأما المختص بالماضي فلان الانتفاء في الحال أو الاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه (قوله الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه أحكمت أي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت تثبت بالاحكام والحلال والحرام وفيه أقوال أخر (قوله وعبريا أخرى) دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك وأما دلالته على انه قد يكون عبريا أخرى فبضم ان التورية أيضا كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغير (قوله السادس انه معجزة الخ) للحنابلة أن يقولوا معنى اعجازه انه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته (قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى) اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا

محدث) اتفاقا (التاسع انه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو انا أنزلناه انا أرسلنا) ولا شك انه لا نزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ماهو ماض بالقياس الى الازل (العاشر النسخ) حق باجماع الامة ووقع في القرآن وهو (رفع) أو انتهاء (و) لاشيء منهما يتصور في القديم لان (ماثبت قدمه امتنع عدمه) و الامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من لادلة المعقولة والحق مااختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كما لا يخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه كما) تحققته ﴿ تنبيه ﴾ كلامه تعالى (واحد عندنا لما مر في القدرة) من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار أو بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار وأما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا تناهي (و) اما (انقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء)

(قوله ولا ارسال في الازل) فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن أن يصار أيضا الى الحذف أي لا ارسال فيما قبل الازل فحينئذ يتلاءم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر (قوله ولا شيء منهما يتصور في القديم) للحنابلة أن يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لاذاته فلا يلزم حدوث ذاته (قوله والحق مااختاره المصنف) لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية (قوله والجواب أنها تدل على حدوث اللفظ) فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى (قوله تنبيه كلامه واحد الخ) فيه بحث لان الكلام اذا كان أمرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لا يجوز أن يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته وذلك بأن يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الأصحاب بأن القدرة معنى من شأنه يأتي الايجاد به والارادة معنى من شأنه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب أثرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد أصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لزم أن يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم أن تكون مختلفة وليس كذلك وأيضا ماذكروه وان تمشى لهم في القدرة والارادة لم يمش في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في أثر ما قال الآمدي في ابكار الافكار والحق ان ما أورده من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمرا و كذا الحال في البواقي (وقيل) كلامه (خمسة) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد) من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد دونها) اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من أنواعه (والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق) يعني انها ليست أنواعا حقيقية له حتى يلزم ماذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين * الاول انه) أى الكذب في الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لا يفعل القبيح وهو بناء على أصلهم في اثبات حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الثاني انه مناف لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والاصلح واجب عليه) تعالى عندهم

(قوله فانما هو بحسب التعلق) وهذا التعلق أزلى عند الشيخ أبي الحسن الاشعرى و بعض الاشاعرة وحادث عند أبي سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا في أن الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الآمدى في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا ونهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعرى ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن أن يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع وأما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز أن يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف وأشكال حديث النسخ لكن المقام بعد محل تأمل فليتأمل (قوله فذلك الكلام الواحد) قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلاة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا أو معنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسى عين المدلول الوضعى للكلام اللفظى وأما اذا كان التعبير باللفظى عن النفسى من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتأمل (قوله فجاز أن يوجد جنسها بدونها) كما أن الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتبارى بالقياس اليها اذ الحق أن الكلام الازلى ليس جنسا بل أمرا معينا يعرضه الاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية

فلا يجوز اخلاله به (والجواب منع وجوب الاصلح) ذ لا يجب عليه شيء أصلا بل هو متعالي عن ذلك قطعا (وأما) امتناع الكذب عليه (عندنا فثلاثة أوجه * الاول انه نقص والنقص على الله تعالي محال) اجماعا (وأيضا فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (أن تكون) نحن (أكمل منه في بعض الاوقات) أعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه أشار الى دفعه بقوله ﴿ واعلم انه لم يظهر لي فرق ﴾ بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي) فيه (فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه) فيها (وانما تختلف العبارة) دون المعني فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما

كذا ذكره الابهري (**قوله** والجواب منع وجوب الاصلح) فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل و يجاب بأن احاطة كل حكمة مما لا يأتي في القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا نطلع عليها (**قوله** والنقص على الله تعالى محال اجماعا) فان قلت لا شك أن عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان النقص قلت امكان النقص انما يلزم اذا أمكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا أرسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر (**قوله** أشار الى دفعه بقوله واعلم الخ) لا يخفى ان ظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل والمتنازع في جواز الثاني لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه أيضا لان خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وأنت خبير بأن هذا لا يخلو عن تمحل لكن الشارح تبع فيه الابهري وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده والا فالاقرب أن نجعل اعتراضا على أصل الدليل في المتن فانه لما قيل أن الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهرا أن لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق اتجه أن يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذي نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غيره (**قوله** لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى) المراد بالكذب الكلام الكاذب و بالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهري في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية

اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه واللازم (باطل فانا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا امكن) له (أن يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني أيضا (انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا) لانه القديم (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسي (فلا) دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا (خبر النبي عليه الصلاة والسلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) أي خبره عليه السلام بصدقه (مما يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده (وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) أي صدق النبي (اذا

التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث مبناه أعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر (**قوله** واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الخ) فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق أيضا فانه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم أن يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم أيضا بالضرورة ان من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت أجيب عنه بأن قوله من علم شيئا الخ ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من أول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا أن يحمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص البارى سبحانه فتأمل (**قوله** انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا) دلالته على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة وأما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان أثبتها الاشعرى فمحل بحث (**قوله** مع أن الاهم عندنا هو بيان صدقها) لانها التي تنتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسي الا منها وقد يقال لما دل الدليل على صدق الكلام النفسي ولاشك أن من أثبت المعنى النفسي جعل هذه الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه أن لا يكون فيها أيضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لأن كون الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونه دوال عليه دور والأصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد

امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فهلم (فلما التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ماأشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية مابين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا

ماتقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليتأمل (قوله فهو تصديق فعلي الخ) اعترض عليه بأن التصديق الفعلي انما ينهض حجة اذا لم يجوز النقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلي كما مر آنفا فلا يتم ذلك الاستدلال أيضا الا مع القول بثبوت القبح العقلي وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات وأخذا بالاسهل وجوابه ان حجية التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء جوز النقص في الفعل أم لا الا ترى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقص في فعله قطعا كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة أصلا (قوله كعدم اكفار من انكر كلامية مابين دفتي المصحف) واعلم أن اكفار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجده في لسان الملك أو لسان النبي عليهما السلام وأوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب أكثر الاشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا (قوله فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى) اعترض عليه بأن كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بأن مايقرأه كل واحد منا وهو الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيجوز نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما

شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

﴿ المقصد الثامن ﴾

فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل) احدى عشرة ﴿ فالمقدمة ﴾ هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فنفه بعض أصحابنا مقتصرا) فى نفيها (على انه لادليل عليه) أى على ثبوت صفة أخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد أيضا لان انتفاء الملزوم

يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة أيضا وأجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص (**قوله** مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت فى المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشئ بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على أن اللفظ يعد واحدا فى المحال كلها ولا يعتبر متباينا الا بتباين الحروف والهيأت (**قوله** فجوابه أن ذلك الترتب الخ) وقد يقال القول بأن ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ أمر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل أن يتصور حركة يكون أجزاؤها مجتمعة فى الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل من أن المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بأن اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وبهذا التوجيه يندفع أيضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من أن هذا الحمل بعيد جدا لأن الادلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيأ منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من أن الخطاب اللفظى بدون المخاطب سفه فليتأمل (**قوله** لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحتمل أن يحمل على حذف المضاف أى لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لأن المراد ههنا نفى لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك أن

لايستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن (قال نحن
مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها)
لكنا لانعرفها بل لاطريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه
عن النقائص ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ماذكر (والجواب منع التكليف بكمال
معرفته اذهو) أى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته
مايتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لابمعرفة صفات أخرى (أو) بأن نقول سلمنا
تكليفنا بكمال معرفته لكن لايلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما
(يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو
من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لايمتنع كثرة الهالكين) بسبب

الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل أن يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم قد
يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا له في الواقع وعلى كل تقدير لايرد أن انتفاء ملزوم خاص
وان لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقا الا أن انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها
دليل أما على التقدير الاول فظاهر وأما على التقدير الثاني فلأنه لايلزم من نفي الملزوم الذي لامدخل له في حصول
لازمه نفي اللازم كامر في جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر العلم (**قوله** ومنهم من زاد على ذلك) ليس المراد
بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بأن يقولوا ما قاله الاولون مع زيادة اذلا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب الكيفية
وهي القوة وسيجيء نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص (**قوله** بل لاطريق لنا الى معرفة
الصفات الخ) ان أرادوا حصر الطريق العقلي فيماذكر لم يفد وان أرادوا حصر الطريق مطلقا فممنوع لان
السمع دليل أيضا وبه أثبت الشيخ ثلاث الصفات على أن الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى اذ المعرفة بالكنه
أكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لايسلمون كون معرفته تعالى
بالكنه ممكنة قلت لو سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها أيضا فلا يتجه لهم بماذكروه نفي صفة غير السمع
بالكلية فتأمل (**قوله** فنحن مكلفون الى آخر) هذا مترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتب باعتبار
الاخبار نظيره الفاء في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله أى اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فأخبركم
انا مكلفون بكذا الا بكذا وحينئذ لايردان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضي قوله اذهو
بقدر وسعنا أن نكون مكلفين بمعرفته أيضا مع أن التفريع يقتضي عدم التكليف بها اذلايتوقف تصديق
النبي عليه السلام على شئ منها فتدبر (**قوله** كالأنبياء والكاملين من اتباعهم) فان قلت قوله عليه السلام
ماعرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يقم أحد بكمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام
باعتبار بعض المراتب وأما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره (**قوله**
ولكن لايمتنع كثرة الهالكين) لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون بيان المعرفة فرض عين بأن يكون التكليف
بها بالنسبة الى جميع الناس وأما لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط حينئذ باقامة البعض ويؤيد كونه فرض

ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (وأثبت بعض) من المتكلمين (صفات أخر) بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الأولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (أثبته الشيخ) أبو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائد على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) أي دون البقاء (كما في أول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني ان البقاء حصل بعد مالم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لامسبوقية الوجود به (فلو دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) أيضاوجوديا (زائد) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد أن يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بأن الحدوث ليس أمراً زائداً وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لاتقتضي كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضا لايقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) أى نفي كون البقاء صفة وجودة زائدة (القاضي أبو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازى) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لا أمر زائد عليه لوجهين * الاول لو كان) البقاء (زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة

كفاية انه عليه السلام قرر عوام المسلمين على مافهموه من القرآن (**قوله** وجمهور معتزلة بغداد) ظاهره يخالف ماذكره فى حواشى التجريد من أن قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتأخروهم يوافقون الفلاسفة فى القول بأن الصفات عين الذات (**قوله** صفة وجودية زائدة) فان قلت القدم يوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظى (**قوله** كما فى أول الحدوث) هذا انما ينتهض فى المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لايفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا على انه لايدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص أعنى الوجود المستمر (**قوله** منقوض بالحدوث) قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وأنت خبير بأن النقض للدليل السابق الذى هو تحقق الوجود بدون البقاء وماذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذى هو تخلف الحكم عن الدليل (**قوله** لم يكن الوجود باقيا) أى فى الزمان الثالث لا فى الزمان الثانى لايقال لايلزم من

البقاء المفروض زواله (و) حينئذ (تتسلسل) البقاآت المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل أصلا ويرد على هذا الجواب ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر (الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء أيضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به (والا) أى وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره أيضا (فكان)

عدم بقاء البقاء أن لا يكون الوجود باقيا لجواز أن يكون باقيا ببقاء عدمى لانا نقول قد سبق فى الامور العامة أن العدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها ألا ترى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم أصلا نعم يرد انه لم لا يجوز أن يبقى الوجود ببقاآت متجددة كما هو مذهب الشيخ فى سائر الاعراض فان قلت الكلام فى بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم كان ينبغى أن يقتصر على أن تجدد البقاء يستلزم أن يكون تعالى محل الحوادث و يمكن أن يقال انه من باب تعيين الطريق (قوله والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث أما أولا فلأنه يجوز حينئذ أن يكون بقاء البارى تعالى أيضا نفسه واثبات أن البقاء لا يحتاج فى البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل وأما ثانيا فلأن الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز أن يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق فى نظائره وذلك لان دليله الذى استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق بدونه كما فى ثانى زمان الحدوث و يتجدد بعده صفة هى بقاء البقاء والحاصل أن دليل النافى يتم الزاما وان لم يتم برهانا (قوله و يرد على هذا الجواب الخ) فيه بحث أشرنا اليه فى الأمور العامة وهو أن هذا الجواب يرد على قولهم ماتكرر نوعه الخ لان هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه أن هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات و بينها بأنها لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل فى الأمور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب اعنى كون البقاء أمرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لأمكن توجيه الايراد بأن خلاصته هو أن ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه يرده اعترافهم بأن ماتكرر نوعه يجب أن يكون اعتباريا سواء تم دليله أم لا و يمكن أن يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود و يجعل أن ماتكرر نوعه الخ فاعله فحينئذ يكون اعادة لما ذكره فى الامور العامة و يكون فائدة الاعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق أن ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بأن تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا أيضا يندفع البحث لكن يرد عليه بأن هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى و رد الدليل لا يكون رد المدعى لان ابطال الملزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما و المستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا أن يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه فى نفسه فان ذلك القدر يكفى ههنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل

(قوله لزم الدور) لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها فى

البقاء (هو الواجب) الوجود لانه الغني المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية مافي الباب ان وجوده فيه لايكون الا مع البقاء وذلك لايوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا ﴿ تنبيه ﴾ اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات) يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) أخرى (بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين) للنافين (ينفي المعنى (الاول) من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا

الزمان الثاني فلادور لانا نقول بل المدعى أن قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني فتدبر (قوله والجواب منع احتياج الذات اليه) ليس هذا اختيار الشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بأنه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الأول ومنع للزوم الدور ثم أن الضمير في وان اتفق تحققهما راجع الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما أشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ماذكر (قوله معلل به ممنوع) هذا التعليل وان قال به القائل بأن البقاء معنى تعلل به الوجود في الزمان الثاني الا أن مراد المانع هو الايماء الى أن ماذكر لايتم حجة تحقيقية بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النفي فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يؤول الى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته قلت لعله يتشبث بماذكره صاحب الصحائف من أن اللازم افتقار صفة الى صفة أخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة وان كان مردودا بماذكره في شرح المقاصد من أن افتقار الوجود الى أمر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات فان قلت وجود الشئ في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا أو تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول مايدل على عدم تجويزهم إياه أيضا والوجود في الزمان الاول مستغني عن صفة البقاء فكيف تعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل استغناء الشئ بالحاجة قلت لعله يزعم أن افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الخارج (قوله اثبات البقاء قد يفسر الخ) في العبارة مساهلة حيث ذكر الاثبات وفسره بالتصديق ثم لايخفى أن زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لايتأتى على مذهب الشيخ القائل بأن الوجود عين الذات و إذ قد عرفت أن الوجود في الزمان الثاني يلزم أن يكون عين الوجود في الزمان الاول ومن البين أن العين في الزمان الاول لايصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الا أن يحمل على حذف المضاف أي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني و يدعى انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على أن اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت أن الاستمرار أو الوجود في الزمان الثاني زائد على أصل الوجود فكان الأهم أن يتعرض له فتأمل (قوله لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا الخ) فيه بحث لان أصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثاني وأما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لاشك أن أصل الأمر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه واما للوجود في الزمان الثالث

ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان أمراً يعلل به الوجود في الزمان الثاني لايلزم أن يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) ينفي المعنى (الثاني) دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار فلا يلزم الدور * الصفة ﴿ الثانية ﴾ القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم) وجودى (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (مامر في البقاء) وتصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد مالم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات فكذا القدم الذى هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (بابطاله) أي مامر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شئ منهما وحمل مامر على الوجهين السابقين مما لاوجه لصحته (و) الذي (يخصه) أي يخص بابطاله (انه ان أراد به) أي بالقدم (أنه لا أول له فسلبي) فلا يتصور كونه وجوديا (أو انه صفة لأجلها لا يختص) الباري سبحانه وتعالى (بحيز كما فسره) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ أبو اسحاق الاسفرايني) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم أمراً سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا في حيز فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات السلبية لاتعلل بخلاف الثبوتية (أو غيرهما)

فلا يكفي بل لابد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لايبقى فرق بين معنى البقاء في أن الوجه الاول ينفي كليهما اللهم الا أن يقال أن معنى الامر الذى علل به الوجود يعم المعد ويجوز انعدام المعد لكن هذا مختص بالحوادث والاظهر أن مراده أن ذات البقاء أمر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل (قوله كالعرجون القديم) العرجون عود العرق مابين شمار يخه الى منبته من النخلة (قوله فكذا القدم الذى هو التقدم بلا نهاية) فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع أحدهما ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر (قوله مما لا وجه لصحته) لانهما للنافين لا للمثبتين (قوله اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا في حيز) في العبارة مساهلة والمقصود أن مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد أن الوجود ليس بسلبي (قوله قلت أن الصفات السلبية لاتعلل) أى لاتعلل بالوجودى فيكون هذا السلبي أو سلبي آخر نفس القدم لا معلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة

من المعاني (فالتصوير) أي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذي أوردناه ههنا في ابطاله (منضم الى ماسبق) فى مباحث الامور العامة (من انه) أي القدم أمر (اعتباري) لاوجود له فى الخارج فانه يدل علي بطلان مذهبه ودليله أيضا * الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالي بالاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوي اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة) قال الشاعر

قد استوى عمرو علي العراق * من غير سيف ودم مهراق

أي استولى وقال الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وطائر

أي استولينا لايقال الاستواء بمعني الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) أي يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تعالى (وأيضا لا فائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) الا تري ان الغالب لايشعر به كما في قوله تعالي والله غالب علي أمره نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء في أمر مخصوص (وعن الثاني بأن الفائدة) هى (الاشعار بالأعلى على الادنى اذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ماهو المشهور من التنبيه بالادني على الأعلي وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به أولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم أولى (وقيل هو) أى الاستواء ههنا (القصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوي الى السماء) أي قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى) كالقصد (دون على) كاستيلاء (وذهب الشيخ في أحد قوليه الى انه) أي الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل) فى اثباته (على الظواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الاجسام

بالامكان (قوله اذ مقرر فى الاوهام الخ) دفع لما يقال لعل لله تعالى مخلوقا أعظم منه (قوله اذ ذلك تعدى بالى)

الصفة ﴿ الرابعة ﴾ الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الى وجهه اثبته الشيخ في أحد قوليه وأبو اسحاق الاسفرايني والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على مامر من الصفات وقال في قول آخر وافقه القاضي انه الوجود (وهو كما قبله) اعني الاستواء (في عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) في اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى (ولم يوضع لصفة أخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق * الصفة ﴿ الخامسة ﴾ اليد قال الله تعالى يد الله فوق أيديهم مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقته بيدي أي بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له (كما أضاف الكعبة الى نفسه) في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك في قوله إن عبادي ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بان) اليد مجاز (عن القادرية بناء على أصلهم) الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة أي لفظة بيدي زائدة كما في قوله

والتضمين خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة (قوله اثبته الشيخ الخ) سوق الكلام يدل على أن الشيخ ومن تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الآية كل شيء هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات أيضا لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب أن يكون مجازا عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح (قوله بل لا يجوز وضعه الخ) لم لا يجوز أن يعلم النبي عليه الصلاة والسلام الذي هو المخاطب ولو سلم فلعل القصد الى الابتلاء وكبح عنان الذهن كما قيل في المتشابهات وحصر فائدة الوضع في فهم المعنى ممنوع (قوله أي بقدرة كاملة) لان العمل باليدين يشعر بالتكلف فاذا اسند الى

دعوت لما نابني مسورا * فلبا فلبي يدى مسور

وهو فى غاية الركاكة (وتحقيقه كما في الاول) أى كالتحقيق الذى ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معني معقول هو القدرة * الصفة (السادسة العينان قال تعالى تجرى بأعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا) فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب أن يحمل مجازا عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة (السابعة) الجنب قال تعالى) أن تقول نفس (ياحسرة على مافرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد فى أمر الله كما قال الشاعر

أما تتقين الله في جنب عاشق * له كبد حري وعين ترقرق

أى تلمع وتتحرك ورقراق الشراب ما تلألأ منه أى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحلاق أو أراد الجناب يقال لاذ بجنبه أي بجنابه) وحرمه * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) فى اثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه فى النار) فتقول قط قط أى

البارى تعالى يراد به الكمال (قوله فلبا فلبي يدى مسور) لبا الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولبي الثانى بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف الى مابعده كما فى لبيك على ماصرح به فى الصحاح وليس على صيغة الماضى تأكيدا للأول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى إنى دعوت مسورا لاجل ما أصابنى من الحوادث حتى ينصرنى فأجابنى ثم قال فلبي يدى مسور أى فالب يدى مسور البابا بعد الباب أى أقيم فى طاعته اقامة كثيرة قيل وانما قال يدى مسور لان مسورا أعانه باليد (قوله وهو فى غاية الركاكة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالباء كما فى الآية (قوله عن معنى معقول هو القدرة) وقد جوز أن يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كما فى بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال الى أرحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفين الحاصلتين مع الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب أيضا بخلقه تعالى وهذا الوجه أدخل فى التقريع على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر فى القدرة بلا مرية وأيضا لا يظهر حينئذ وجه تثنية اليد (قوله تجرى باعيننا) قيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد (قوله انه صفة زائدة) الضمير راجع الى العين لا العيان والا لقال صفتان زائدتان كما قال الآمدى (قوله مما لا يلتفت اليه) أبطل تأويل الآمدى ولم يذكر تأويلا صحيحا كما ذكر فى امثاله قيل وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما اعيانهما بل أراد بذلك مايدفع شدتها ويسكن سورتها

حسبي حسبي وفي رواية أخرى حتي يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي أخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية أنس في أثناء حديث وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها * الصفة ﴿ التاسعة ﴾ الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة وأما وجه التأويل فكما في اليدين * الصفة ﴿ العاشرة ﴾ اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه) وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة * الصفة *(الحادية عشر)* التكوين أثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة أخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات أعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون أثرا للقدرة وأثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح أثرا للقدرة).لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) أى بامكان الشيء فى نفسه (تعلل المقدورية

ويقطع مساءتها كذا فى المظهر (قوله الحادى عشر) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بأن يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التاء من عشر لان سقوطها من الثلاثة الى العشرة لما كان علامة التأنيث كما تقرر فى النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتى التأنيث التاء فى حادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد ولهذا بمثل هذا يقال فى المذكر أحد عشر اثم الدليل على أصل ماذكرته هو الاستعمال وهذا الذى ذكر وجه المناسبة الذى اعتبروه فالمناقشة فيه لا تجدى كثير نفع واعلم أن تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض والا فالاخراج أمر نسبى لا يعقل له وجود فى الخارج (قوله والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازا عنه وأما ما قيل من انه جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشياء لاوقاتها بكلمة أزلية هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا فقد أجيب عنه بأنه يعود حينئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى على أن الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بماله من كمال العلم والقدرة والارادة وأما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين عين المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه أن ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له (قوله وانه غير القدرة) وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة (قوله للممكن ذاتى) قيل عليه يجوز أن يراد بالصحة الامكان الاستعدادى وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله أجيب بأن هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسيأتى بجوابه

فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب أو ممتنع فاذن أثر القدرة هو الكون) أى كون المقدور وجوده لاصحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة) أخرى (كذلك) أي يكون أثرها الكون (فان قيل المراد بالصحة) التي جعلناها أثرا للقدرة هو (صحة الفعل) بمعني التأثير والايجاد من الفاعل (لا صحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي امكانه الذاتى الذي لا يمكن تعليله بغيره) وأما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشئ المقدور له (فلا يحصل بها) منه (أحدهما بعينه) بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به أى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين (قلنا كل منهما) أي من ذينك الطرفين (يصلح أثرا لها) أى للقدرة (وانما يحتاج صدور أحدهما) بعينه عنها (الى مخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ (لا حاجة الى مبدإ للتكوين غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كف فلان أي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه في تدبيره له وبيان أنه وجد روح الطافه لان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تباشير الخير والنجح في كل أمر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت أزهارها فمعني ضحك ظهر تباشير الصبح والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير

(قوله وحينئذ لا حاجة الى مبدأ الخ) اعترض عليه بأن التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وأجيب بأن الظاهر أن ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه والمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات (قوله حتى بدت نواجذه) الناجذ أحد الاضراس وللانسان أربعة نواجذ فى اقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل (قوله تباشير الصبح والنجح) النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح أوائله

وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على مايليق بها والله المستعان وعليه التكلان

﴿ المرصد الخامس ﴾

فيما يجوز عليه تعالى) أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان

﴿ المقصد الاول ﴾

في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المتخاصمين الي الآن فيها فذهبت الاشاعرة الى انه تعالى يصح أن يرى ومنعه الاكثرون) قال الآمدي اجتمعت الائمة من أصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها أمر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى (قالت الفلاسفة هي)

وكذلك أوائل كل شئ والتباشير البشرى أيضا (قوله والكلام في الصحة وفي الوقوع) فان قلت لم لم يقتصروا على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضا قلت لانها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول عليه من أدلة الامكان المحض أيضا سمعي اذ لا وثوق على الدليل العقلي ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكنه قطعي وليس في أدلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيثية اللهم الا أن يتشبث بالاجماع قبل ظهور المخالف وبالجملة في الطريق الذي سلكوه اهتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصد الاصلي (قوله فههنا ثلاث مقامات المقام الاول) في العبارة مساهلة لانها لا تخلو اما أن تكون المقامات جمع مقامة أو مقام فعلى الاول ينبغي أن يقول المقامة الأولى بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي أن يقول ثلاثة مقامات (قوله ونفاه آخرون) يرده أن الدليل السمعي الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا (قوله والحق انه لامانع من هذه الرؤيا) وان لم تكن رؤية حقيقية قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله اذ لا مثل له قال الغزالي وكذا رؤية جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الآتي بالوحي نفس

أي تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لايتأتى له أن يدفعه) أي هذا التخيل (عن نفسه أصلا) وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها فى الحدقة بعد أن زالت الرؤية (الثانى ان من نظر) بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى شيء أبيض) فانه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول * الثالث ان الضوء القوى يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائى بعد رؤيتها الى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الأمر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (وأما عود) تلك الزيادة التى هي (الابصار اليه) أي الي التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) أي فلا الابصار بتأويل الرؤية (هو) أى تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز أن يري الله سبحانه وتعالى من غير أن تتأثر عنه الحاسة (وقد سبق مافيه كفاية) وهو ان الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الاحاديث الصحيحة (و) ان (يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة وأما الذي لا امكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) أى على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين) ﴿ المسلك الاول النقلى ﴾ وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب أرنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الي الجبل فان استقر مكانه فسوف

جبرائيل عليه السلام حينئذ وفيه من المفاسد مالا يخفى وقد اشار اليه الشيخ فى مفتاح الغيب (**قوله** عائدة الى تأثر الحدقة) فان قلت لا رؤية حال التغميض مع أن التأثر باق كما ستعرفه فكيف تعود الرؤية الى التأثر قلت

ترانى والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما أن يعلم امتناعه أو يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم (الاعتراض أما على الاول فمن وجوه * الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) أبي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي وأكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جداً) والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في أرني بمعني العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل) ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب

الرؤية عندهم هي التأثر المخصوص القوى الذى لا يوجد عند التغميض (قوله وان جهله فالجاهل الخ) حاصله أن ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسأله العاقل مع أن السؤال متحقق فتعين الامكان (قوله وما علق على الممكن فهو ممكن) أورد عليه انه يصح أن يقال أن انعدم المعلول انعدمت العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه أن الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشئ ذاتي غير معلق على شئ وأجيب بأن انعدام العلة التامة على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بأن المراد بالممكن المعلق عليه هو الذى في مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يشوبه امتناع لا من الذات ولا من الغير ولا شك في أن امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته وأما ما ذكر من السر فستعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وان كانت استحالة بالعرض ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة فتأمل (قوله بل على تقليب الحدقة) فان قلت هذا ليس كما ينبغي لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده أن مقتضى اللفظ والتعدية بالى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه وأما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية ليس

للرؤية أيضا (ثم) نقول (يمتنع حملها) أي حمل الرؤية المطلوبة (عليه) أي على العلم الضروري (ههنا أما أولا فلانه يلزم أن لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل) لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (وأما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية) لا للعلم الضروري (باجماع المعتزلة) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا أصلا * (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسئله اراءة ذاته بل (سأل أن يريه علما) وامارة (من أعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه) فقال أنظر اليك (نحو واسئل القرية) أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضا والمعنى أرني علما من أعلامك أنظر الى علمك (وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الا لدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما أولا فلقوله لن تراني) فانه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (وأما ثانياً فلان تدكدك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من أعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وأيضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره * (الثالث)

يستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح (قوله ضرورة مع انه يخاطبه) أورد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار وأجيب بأن العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا تكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فيؤول الى الرؤية وبمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئيات ليس بلازم للرؤية فلا يصح قولهم بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها نعم يراد أن يقال خطاب موسى عليه السلام إياه تعالى لا يفيد العلم به ضرورة الا يرى أن تخاطبه تعالى مع أن وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة وأما خطابه تعالى اياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظري اللهم الا أن يقال بسرعة الانتقال من الأثر الى المؤثر يلحقه بالضروري فليتأمل (قوله باجماع المعتزلة) لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال هو في كشافه لن تراني أي لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة (قوله من أعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للانكار هو الاولى (قوله وأيضا الخ) فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور أن استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا أن نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل

من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه) لا لنفسه لانه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله أرني (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر) فلابد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم أما أولا فلانه لو كان) موسى (مصدقا بينهم لكفاه) في دفعهم (أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن عن طلب مالا يليق بجلال الله كما) زجرهم و (قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وإلا) أي وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) أيضا (في الجواب) بلن تراني اخباراً عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجردا اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة (وأما ثانيا فلانهم) لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم (لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك مايدل على امتناع ماطلبوه بل) جاز أن يكون (ذلك) الأخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاتيان بما طلبوه (تعنتا) مع

(قوله وفي أخذ الصاعقة الخ) فائدة هذه المقدمة يظهر في قوله وليس في أخذ الصاعقة دلالة الخ (قوله بل كان يجب عليه أن يردعهم) وفي الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ فالحوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية لتعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بأنه لا يتصور من المؤمنين أن يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك وأجيب بأنه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم عن العناد الاترى انهم بعدما آمنوا أبوا عن قبول أحكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلتم مافيها والا ليقعن عليكم وقالوا له بعدما رأوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز أن يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمئنان فحينئذ لا اشكال أصلا (قوله فكيف يقبلون مجرد اخباره) فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخبار موسى عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين أن الله تعالى قال كذا قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى على أنهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين أولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تأمل (قوله فلم يحتج موسى في زجرهم) هذا اذا كان أخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية كما هو المفهوم من قوله تعالى فأخذتهم الصاعقة بفاء التعقيب بلامهلة

كونه ممكنا فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا وقولهم أنزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسئول أمرا ممكنا في نفسه (فاظهر الله) عليهم (مايدل على صدقه معجزا) وردعا لهم عن تعنتهم (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده و يعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب ان العلم لايقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تمييزا لايحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يؤول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبرائيل ليس برب وأيضا احياء الموتى ليس مقدوراً لجبرائيل فكيف يطلب منه (و) تارة (بما يقوي) وهو ماروى من انه أوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني أحيي الموتي بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع انه كان يمكنه) أي يمكن موسى (ذلك) أى طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن) من الرؤية بأن يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لايعلم امتناع الرؤية ولايضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لايفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحداً وانه كلف عباده بأوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لايتوقف على العلم باستحالة رؤيته وأما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى

(قوله والجواب أن العلم لايقبل التفاوت) هذا مخالف لما سيصرح به في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المصنف (قوله وجبرائيل ليس برب) لأن الرب المقيد وان أطلق على غير الله تعالى بمعنى المربي كقوله تعالى ارجعي الى ربك لكن اضافته الى نفسه ممالايليق بشأن ابراهيم عليه السلام

آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية و (السؤال) بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له أدني تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (في جوازها من الانبياء ما سيأتي) من المنع والتفصيل (وأما على الوجه الثاني) أى الاعتراض عليه (فمن وجهين * الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه أو) حال (حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه) أى وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فاذن قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته (والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون أو الحركة والا لزم الاضمار في الكلام (وانه) أى استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعا اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وأيضا فاستقرار الجبل عند حركته) أى في زمانها (ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) أى كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا أو ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصداً بالذات (ويلزم) منه لزوما قطعيا (و) الحال (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه

(قوله والا لزم الاضمار في الكلام) بأن يقال مثلا التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بأن استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها وأجيب بأن المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو أى من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر

(فأما أن يقع المشروط فيكون) هو أيضا (ممكنا والا فلا معنى للتعليق به و) ايراد (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح ﴿ تذنيب ﴾ كل ماسنتلوه عليك) في المقام الثاني (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) في هذا (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب ﴿ المسلك الثاني ﴾ من مسلكي صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) أبي الحسن (والقاضي) أبي بكر (وأكثر أئمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) أيضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض) في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال

بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق (قوله فهو دليل على جوازها) قيل عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها ذلو امتنعت تصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على امكانها دور وأجيب بأن الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالا لا على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم (قوله ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد عليه أن تمييز أحدهما من الآخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض الا ترى انا نميز الاقطع من الاعمى مع أن الاقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعا وان أراد التمييز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بأن المراد هو التمييز بمجرد استعمال البصر من غير أن يكون لأمر آخر مدخل فيه وتمييز الأعمى من الاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء المعاونة الاساسية وأنت خبير بأن الكلام في ثبوت الفرق فتدبر (قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال) فان قلت لعل للطول جزأ خارجا قائما بجزء المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون لاقتضاء أصلهم فيعود المحذور نعم يرد عليه أن المحال قيام العرض الواحد بمحلين على أن يكون كل منهما

وجودهما وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق) ولولا تحقق أمر مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) أي اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية لابد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والالزم تعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرئيا (بالعلل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث اذ لامشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فان الاجسام لاتوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لايصلح) أن يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لايصلح ان يكون جزءا للعلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه (واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي) أي العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لايلزم من صحة الرؤية لشيء (تحقق الرؤية له وانما لانرى) هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) أي بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه) النكير أي الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن خير العقل بالكلية ونحن نقول ماهو أي انكاره (الا استبعاد) ناشيء عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) أي

محلا على حدة وأما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض هنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما في الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على أن بطلان هذا علم من الشق الاول (قوله لما مر في مباحث العلل) فيه أن المراد بالعلة ههنا هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل أمر واحد بعلل بذلك المعنى لايفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى (قوله والعدم لايصلح أن يكون جزأ من العلة) فيه انه لايمتنع الشرطية مع انهم قائلون بأن العدم يكون جزأ من العلة التامة وان لم يكن جزأ من المؤثر في الوجود (قوله لان التأثير صفة اثبات) هذا سوق للكلام على حسب مافهم من قول المصنف وهو غير جائز لما مر والا فالعلة ههنا ليست

الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان لرؤية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ﴿ ثم الاعتراض عليه ﴾ بعد النقض المذكور (من وجوه * الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر) معا (بل المرئى) هو (الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما الى المقدار فانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد أبطلنا ذلك) أي كونهما مقداراً قائماً بالجسم (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضي (انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الي الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جداً (وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض) فعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وأيضا فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذي هو المقدار (بها والا لقام) المقدار الواحد (بها) أي بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرأيته

بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا ينتظم مع أول الكلام (قوله والجواب انا قد أبطلنا ذلك) فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر أن المرئى هو اللون الساتر لها فلا بد من اثبات أن الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى حينئذ (قوله وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض) قد يمنع ذلك بأن خطور معنى الطول الذى هو معنى وصفي ضروري والمدعى انه المقدار والحق أن المخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدرى وهو أمر نسبي ليس بعرض والقول بانا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز فى الايقاع مثلا والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار الساتر للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن أن يقال عدم خطور العرض بالبال لا ينافى رؤيته لجواز أن نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالاظهر أن يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما تقوم به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء فتأمل (قوله وأيضا فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الخ) فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لانه شرطه قوله والا لقام الخ ممنوع لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء أيضا لا يكون نفس الشيء (قوله والا لقام الخ) فيه أن غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لم لا يجوز أن يكون الامتداد الجوهرى شرطا لوجود

رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب * (الثاني) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم في باب الامكان) والعدمي لا حاجة به الى علة (والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه) أى في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب تحقيقا أن المراد بعلة صحة (الرؤية) كما صرح به الآمدي (مايمكن أن يتعلق به الرؤية) لا مايؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية الى العلة بمعني متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) أيضا (بالضرورة انه) أى متعلق الرؤية (أمر موجود) لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعا * (الثالث) من تلك الوجوه (لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة اما أولا فلان صحة الرؤية ليست أمراً واحداً) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان مايسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل أن يرى الجسم عرضا أو العرض جسما (وأما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها و ندعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) أى من الجوهر والعرض (فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه لا انه هوية ما) من الهويات (وأما خصوصية) تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها أى جوهرا أو عرض هي واذا رأينا زيداً فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نري اعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء وأما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هي أعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر وربما (نغفل عن ذلك)

الامتداد العرضي ويكون المرئى هو العرض فقط (قوله لا حاجة به الى علة الخ) أى علة موجودة بل يكفى عدم علة الوجود (قوله أى متعلق الرؤية أمر موجود) قيل القول بأن العلة هى الموجود ينافى ماسبق من انها الوجود وأجيب بأن الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته فلا منافاة (قوله بل نقول صحة رؤية الخ) حاصله أن يقال بل ليس واحد بالنوع أيضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ (قوله الا انه هوية ما الخ) ان قلت فحينئذ يلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفى أن يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا أن مثله من باب تعيين الطريق

التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) أي من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا أي زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤيه هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذي به الافتراق) بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته * (الرابع من وجوه الاعتراض (لا نسلم ان المشترك بينهما) أي الجوهر والعرض (ليس الا الوجود والحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذي فسرنا به علة الصحة (هو مايختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ منها متعلقا للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية) لان متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذى نعلمه فيهما) أي في الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد أبطلناه أيضا (وأما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا للصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) أي عدميا (والجواب ماسبق من ان المراد) بسبب الصحة

عند المصنف وليس بقادح في صحة الدليل (قوله حتى لو سئلنا الخ) فيه أن الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان كان محل بحث ستطلع عليه (قوله وكذا المذكورية الخ) هذا المنع لا يضر المعلل ضررا معتدا به لان المذكورية مثلا مما تم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية يثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكوريته غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على نحو رؤية سائر المركبات فتأمل (قوله والجواب أن قد بينا الخ) قيل لفظة أنا قد بينا مفقودة في أصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو مخل لمنافرته لقوله والالصح مع انه لم يبين ذلك وأنت خبير بأنه اشارة الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني من أنا نعلم بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود ثم قوله والالصح يجوز أن يكون داخلا في المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافرة أصلا (قوله وقد أبطلناه أيضا) فيه أن

(متعلق الرؤية) لامايؤثر فيها (و) لاشك في انه (لايصلح العدم لذلك أي لكونه متعلق الرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) أي كون الوجود مسبوقا بالعدم (أمر اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * السادس لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لايقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لامعنويا كما علم في صدر الكتاب وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ماذكرتموه وان كان ممن لايعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا له (تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال (والجواب انه لامعني للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشئ ذاهوية يمتاز بها (أمر مشترك) بين الموجودات باسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (والتزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الموجود على مذهبنا (فشيأت الاشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات (للهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقلا لايقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لاسترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشئ ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتي يلزم من الاشتراك في الاول

ذلك الابطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن أن يتعلق به الرؤية (قوله ليس الحدوث هو العدم السابق) الاولى أن يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم السابق بل ينبغي أن يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لا يجوز أن يكون المسبوقية بالعدم (قوله فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع بحسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي أن لفظ الوجود هو المشترك بينهما أي يطلق على كل منهما بدون أن يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء

الاشتراك في الثاني بل أراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ماصدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذي حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى أول عارض) يظهر ببادي الرأى كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله العون والمنة) في ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السابع) من الاعتراضات (لا نسلم الى ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما في الحوادث (لجواز أن تكون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك) وهو بيان ان المراد بعلة (صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشئ ذا هوية مالا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب

تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظائره (**قوله** انما هو باعتبار ماصدقا عليه) يعني أن ماصدق عليه أحدهما صدق عليه الآخر كما صرح به المصنف (**قوله** لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطا) فان الأمور المشتركة بين الجواهر والاعرض كالمقابلة والتحيز ونظائرهما معللة بالوجود المادى لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فلعل المرئية كذلك (**قوله** لكن لا يلتبس على الفطن المنصف) قال الامام الرازى في نهاية العقول من أصحابنا من التزم أن المرئى هو الوجود فقط وأنا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه

الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شئ فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل فأذن الاولي ماقد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها ﴿ المقام الثاني ﴾ في وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة) أى في الدار الآخرة (قال الامام الرازى) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة في هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى و) الثاني (لا يرى ولا يصح وقد أثبتنا انه يصح فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا الاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا أو منفيان معا (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدي (لان خرق لاجماع اثبات ما نفاه) كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (أو نفي ما أثبته) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية وأما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مما ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في

بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية (قوله وفي هذا الترويج تكلفات أخر الخ) قد أشرنا اليها في تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بأن يقال أنها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج قال وأما النقض بصحة الملموسية فقوي وفيه بحث أما أولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلابد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لا نها نفس الامكان فلا يعلل الا بالذات وأما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشئ بمعنى كونه مرئيا كما يقتضى كونه من الامور العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه مخلوقا يقتضى كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض بأحدهما دون الآخر مما لا وجه له وأما ثالثا فلان الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها وأما رابعا فلأن اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا يمس بها الا تبعا لمحالها

احدى المسئلتين والأخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده واليه أشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لايخالف الاجماع) ولا يخرقه (بل كل واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه (كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما) معا كالحنفية (ونافٍ لهما) معا كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به أحد من الامة ولكن لو قيل به (لايكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة أخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزاً (بالاجماع) فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود ﴿ والمعتمد فيه مسلكان ﴾ المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج) بالآية الكريمة (ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم) أي انتظرونا وقال ماينظرون الا صيحة واحدة أي ماينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بما يرجع المرسلون أي منتظرة وقول الشاعر

وان يك صدر هذا اليوم ولى ❊ فان غدا لناظره قريب

أي لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بفي يقال نظرت في الامر الفلاني) أي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقال نظر الامير لفلان) أي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية و يستعمل بالى) قال الشاعر

نظرت الى من أحسن الله وجهه ❊ فيا نظرة كادت على وامق يقضي

ويمكن أن يقال النقض بالموسية المطلقة سواء كان بالذات أو بالتبع فتأمل (قوله و يستعمل بالى الخ) فان قلت قد يستعمل النظر بها كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة مع أن النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظة الى في الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة (قوله على وامق يقضي) قضى عليه أي قتله والوامق من المقة وهي المحبة والهاء عوض من الواو ومقه يمقه بالكسر فيهما أي أحبه فهو وامق وماقيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا أعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لاوجه للمصير اليه بعدما ثبت أن المكنى عنه بزعمه معنى حقيقي للفظ ان قلت العشق فرط الحب لانفسه قلت

والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية) فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه * الاول لا نسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرهب النزال ولا * يقطع رحما و لا يخون الى

أي نعمة ويقرب منه ماقد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله

فهل لكم فيما الي فانني * طبيب بما أعيى النطاسي حذيما

أي فيما عندي ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يلائم الاخبار به بشارة) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى عبوسه * (الثاني ان النظار الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر

درجات الحب متفاوته والعشق درجتها (قوله فوجب حمله على الرؤية الخ) فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما فى قوله تعالى الا الى الله تصير الأمور ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله تعالى مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة فوجب حمله على الانظار ولا محذور حينئذ لانهم لا ينظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة والحصر ادعائي يعني أن المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون الى ماسوى الله ولا يرون الا الله تعالى (قوله أبيض لا يرهب النزال) أى سيف لا يخاف الحرب واعلم أن البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازى بأن فيه خطأ من جهة اللغة اذ لا يقال خان النعمة بل يقال كفرها (قوله بما أعيى النطاسي حذيما) أى أن لى مرضا عجز النطاسي والنطاسي يروى بفتح النون وهو فى الأصل كل من أدق النظر فى الأمور واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي وابن حذيم رجل مشهور فى الطب عندهم ولذا حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه (قوله والجواب أن انتظار النعمة غم) اعترض عليه بأن حصول النعم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز أن لا يفعل فى الآخرة لانها دار خوارق العادات على أن الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا اورد بأن الآية مذكورة فى معرض البشارة وذلك يستدعى كون المذكور من جنس مالا يقارنه بالغم فى العادة حتى يشتد الرغبة عنده الا يرى انه تعالى لم يرغب عباده الا بأشياء التى اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم الدخول فى النيران وان كان يجوز عقلا أن يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا يخلو فى العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا فلا يناسب البشارة (قوله الموت الاحمر) يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الثاني بالزاى المعجمة قيل هو حيوان بحرى يشق موته والظاهر أنه على الاول بها أيضا من الحمارة وهو

وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال

وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال

كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لا نسلم ان النظر ههنا) أي فيما ذكر من الامثلة (للانتظار في الاول أي يرون بلالا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه ويشتاقون اليه (ولا يمتنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور في المشبه به (على الرؤية) بطريق الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها) أي غير الرؤية كالانتظار (و في الثاني أي ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدى في الدعاء أو) ناظرات (الى آثاره) أي آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفي الثالث أي يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية) كما مر (آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا) يصح حمله عليه في الآية (اذ لا يصح بشارة لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى حقيقة (لتقليب الحدقة) لا للرؤية (يقال نظرت الى الهلال فما رأيته)

الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والاول أقرب كما لا يخفى (**قوله** وشعث ينظرون الى بلال الخ) الشعث جمع أشعث وهو بمعنى مغبر الرأس و بلال ابن حمام مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبلال أيضا كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر (**قوله** ولا يمتنع حمل النظر المطلق الخ) فلو قيل في تقرير الاعتراض الاول أن الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب آخر وهو أن يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت في اللغة الا انه لا شك في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير في القرن الاول والثاني بل أجمعوا على خلافه (**قوله** الى جهة الله تعالى) الاضافة للتشريف كما في بيت الله تعالى

ولو كان بمعني الرؤية لكان متناقضا (ولم أزل أنظر الي الهلال حتي رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه (وانظر كيف ينظرون فلان الىّ والرؤية لاينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا (ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضي والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئى (هذا) كما ذكرناه (وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك (ولا ملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجاز) لكنه مجاز (لايتعين) كونه مرادا في الآية (لجواز ان يراد ناظرة الي نعم الله ولم) أي ولاى شيء يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذى مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ماستشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لايجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم أزل انظر الى الهلال حتى رأيته) أي الى مطلع الهلال (والبواقى) من الامثلة (كلها مجازات) أي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم السبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازاً لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة) كنعمة الله وجهة لله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا

(قوله والرؤية لاينظر اليها) أى فكذلك الكيفية القائمة بها (قوله والشزر) والازورار الشزر النظر بمؤخر العين غضبان والازورار العدول عن الشيء (قوله ولاملزومها) ولوسلم فلايفيد لعدم تصور التقليب فى حقه تعالى (قوله لايجدنفعا) ولوافاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع اذ كون المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم أن تقليب الحدقة غير متصور فى حقه تعالى فتعين أن المراد فى الآية الكريمة المعنى الآخر اعنى الرؤية (قوله لم يصح نقله من العرب) نقل أن الأظهر أن يسلم هذا ويقال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لايبصرون

(معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لايجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول أيضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لايكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراداً في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز) وحده (فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا) عاديا (للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شئ وهو المطلوب (وأنت لايخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة) جداً وحينئذ (لا تصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها اليقين ﴿ المسلك الثانى ﴾ في اثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب أن لايكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة للظن (والمعتمد فيه) أى في اثبات الوقوع بل وفي صحته أيضاً (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين ﴿ المقام الثالث ﴾ فى شبه المنكرين وردها (وتنقسم) تلك الشبه (الى عقلية ونقلية أما العقلية فثلاث الاولى شبهة الموانع) وهي ان يقال (لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل) بطلانا ظاهراً وأما (بيان الشرطية) فهو انه (لو جازت

(قوله فوجب المصير الى المجاز المتعين) قيل فيه تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص فى ضمنه انكشاف مطلق يجوز أن يتجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة وأيضا يجوز أن يكون التجوز فى النسبة أى يتجوز فى نسبة النظر الى الرب عن نسبته الى نعمته وعلى كل من الوجهين لايتعين ماذكره من المجاز (قوله فلا يكون مرادا فى الآية) لانها واردة لبيان النعمة وبه يظهر أن التقليب المطلق أيضا غير مراد اذ لا بيان للنعمة فيه فتعين ارادة التقلب مع الرؤية بخصوصه وانه مجاز (قوله بل وفى صحته أيضا) أورد عليه أن مسئلة جواز الرؤية عقلية وقد مر أن الدليل النقلى لايفيد القطع فى العقليات والجواب انها نقلية اذ قد سبق فى آخر الموقف الاول أن المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لادليل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفاؤها اذ لاوثوق على المسلك العقلى فى اثباته (قوله ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين) يعنى الاجماع الواقع فى النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع فى العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين وأما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثانى فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لافرق بين الاجماعين فى افادة القطع اتفاقا صرح به فى فصول البدائع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة (قوله الاولى شبهة الموانع) لاخفاء أن الأظهر أن يقال شبهة الشرائط لكن

رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لانه) أي جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة (لجازت رؤيته الآن) قطعا (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم ان نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية) في ذلك الزمان (والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية أمور * الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها (و) الثاني (كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة متلفتة اليه ولم يعرض هناك مايضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جداً لا يدركه البصر قطعا (و) الخامس (عدم غاية اللطافه) بأن يكون كثيفا أي ذالون في الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو ان يكون مضيئا بذاته أو بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا

نظرا الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع الذي يتضمنه تحقق الشرائط بأسرها بالمعنى اللغوي (قوله ثمانية أمور) أي شرائطها على ماذكره المصنف ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على مانقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالتين لا يقال بل ذلك لانتفاع شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بأنضمام الاخرى اليها وهو دور وأجيب بأنه دور معية لا تقدم كذا في لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن أن يجاب بمنع الدور فان رؤية كل ذرة يتوقف على انضمام الآخرى لا على رؤية الأخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الأخرى أو انضمام كل على انضمام الأخرى ولم يلزم شيء منهما مما ذكره هذا وفي رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند الاجتماع كلام ستطلع عليه (قوله والثاني كون الشيء الخ) الاولى أن يعد هذا شرطين وكانه اراد الجواز في ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه في بيان الشرائط بعد صحة الرؤية في ذاته (قوله كما في المرئي في المرآة الخ) قدمر انه مبني على أن صورة المرئي لا تنطبع في المرآة فالمرئي بها ماله الصورة وقد سبق دليله وأن تمثيل الابهري بما في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على أن المراد بالمقابل المحاذي القائم بنفسه بعيد جدا (قوله وهو الجسم الملون الخ) أي باللون القوي فلا نقض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون ما

في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الثاني (ثم لا نعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقي) منها (مختصة بالاجسام وهما) أي الشرطان المعقولان في رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته ﴿ والجواب ﴾ عن هذه الشبهة اما أولا فهو (انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفي في المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها) أي من العين (الى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين قائمي الزاوية) الواقعة عن جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة) في المثلث (اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في الأقرب والبعد) بالنسبة الي الرائي بل يكون وسط المرئي أقرب اليه من طرفيه فجاز أن يري الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئى بقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب ان لا يرى أصلا واذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها) (قال بعض الفضلاء) أي صاحب الالباب معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه أن نراه كبيراً) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيراً وكبيراً بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته

(قوله مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة) ادراجه فيه مع عدم اندراج شيء من باقي الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لا يخلو عن تمحل كما لا يخفى (قوله وصحة الرؤية) أي مع حضوره للحاسة بالتفسير الذي سبق اذ قد عرفت أن المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية (قوله حاصلان الآن) فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة في الابصار ولم لا يجوز أن لا يحصل قوة مشروطة في ادراكه تعالى (قوله لانا نقول نفرض الخ) رأيضا نفرض سطح المرئي منحنيا بحيث يكون طرفاه أقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف

صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئى وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئى انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزواية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئى في الغاية أو بعد) في الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها في الغاية) حال القرب (أولضيقها في الغاية) حال البعد (كالمعدوم فانعدمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لاتتجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا أو بعيداً وذلك (لان الرؤية كل) منها أو بعضها (اصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لايتجزي لثبوت ماهو اصغر منه (ورؤيته) أي رؤية كل من الاجزاء (أكبر مما هو عليه بمثل) أوبازيد منه (توجب أن لايرى الاضعفا) أو أكبر من ذلك وهو باطل قطعا (و) رؤيته أكبر (بأقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ماهو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجوز بحضرتنا جبال شاهقة) (لانراها) وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) أي منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا

قالب اسطوانة أوشكل مجن تقعره الى محاذاة الرائى وحينئذ يجب أن لايرى أصغر مع انه خلاف الواقع (قوله رأس مخروط متوهم) القائلون بالانطباع لايقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعى أمرا متحققابل هو متوهم (قوله كالمعدومة فانعدمت الرؤية) هذا يدل على أن انعدام الرؤية عند كون الزاوية فى غاية الصغر وكونها كالمعدومة وماذكره فى أغلاط الحس يدل بظاهره على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه (قوله لان رؤية كل منها أو بعضها الخ) فيه بحث لأن المرئى عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتأتى الترديد المذكور وتحقيقه أن المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد لم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزما الرؤية كل فى محل المنع فليتأمل (قوله وهو باطل قطعا) والا لكان يجب أن يرى الجسم فى القرب ضعفا أو أكثر وهو خلاف الواقع (قوله أى منقوض) الظاهر أن المراد به النقض التفصيلى أعنى منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائى وهى أن اللازم باطل مستندا بلزوم مثله فى جملة العاديات مع انه لاسفسطة فيه قطعا السكن فيه بحث لجواز أن يريد المستدل بالتجويز أن يكون محتملا عندنا كما فى الظن وحينئذ

بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب أن لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولا نه يجر الى أن يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا وأما ثانيا فهو انا (سلمنا الوجوب) أي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول (لم يجب) أي لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون

لا يرد النقض بالعاديات اذ لا يجوز نقائضها تجويز الطرف الآخر في الظن بل الجواب حينئذ منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز أن يكون بحضرتنا الخ واعترض أيضا بأن قولهم يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها يحتمل معنيين أحدهما تجويز ثبوتها في الواقع ونحن لا نراها والثاني تجويز أن لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الأول للشرط اتفاقي لا عقلي ولزوم الثاني عقلي للشركة في تمام علة الرؤية فاذا لم ير أحدهما مع تمام علته لم ير الآخر والظاهر أن هذا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول ولذا سبق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني منعات أيضا اذ لا سفسطة في نفس تجويز ان لا نراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في تجويز نقائض العاديات وان جزمنا بانتفاء المجوز في الصورتين فليتأمل (قوله لوجب ان لا نجزم الخ) اعترض عليه الابهري بانه لا يلزم من كون الشيء مستندا الى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الآخر لجواز أن يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق آخر (قوله ولانه يجر الى أن يكون نظريا) ان قلت يجوز أن يكون الاخذ بطريق الحدث فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرر المشاهدة وهذه ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة أي بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل أهل عادة من العوام والصبيان على انه بعد تسليمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها بقي فيه بحث وهو أنه يجوز أن يكون من القضايا الفطرية القياس فان رد بحصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس رجع الى الوجه الأول وأما الاعتراض بجواز أن يكون الحكم ضروريا ولميته نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر أو بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه أن المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلي فذلك يقتضي نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعني انعدام الجبل فلميته عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور في البيان هذا فليتأمل (قوله غير ماهية الرؤية في الشاهد) الأولى ان يسلم الاتحاد في الماهية

الغائب) وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب ﴿ الثانية ﴾ من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة أوما في حكمها نحو المرئي في المرآة وانها) أي المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس (أوفي الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه ﴿ الثالثة ﴾ منها (شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذلا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل مامر) وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا أوفي الغائب لاختلاف الرؤيتين ﴿ وأما ﴾ الشبه (السمعية فاربع) لاست كما وقع في بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمعني قولك ادركته ببصري معني رأيته لافرق الا في اللفظ (أو هما) أمران (متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رؤيته وما أدركته ببصري ولا عكسه (فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيده مايقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الاخرة لما ذكرنا (ولانه تعالي تمدح بكونه

ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات اذعلى القول بتغاير ماهيتي الرؤيتين يتأتى للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الادراك لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (**قوله** كما وقع في بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم أن الشبهة الثانية المقرونة بثلاث آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة (**قوله** في اثناء المدائح) لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع السموات والأرض الى قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل مدح ومابعده اعني قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح أيضا ان قلت ما الدليل على أن المذكور في اثناء المدائح مدح قلت هو انه لو قال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله يأكل الخبز تقي لحسن الكلام فعلمنا أن المذكور في اثناء المدائح يجب أن يكون تمدحا (**قوله** وما كان من الصفات الخ) وقرر شبهتهم أولا على مازعموه من أن المدح

لا يرى) فانه ذكره في أثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال ﴿والجواب﴾ اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه * الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون أى ملحقون) وأدركت الثمرة أى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام أي بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها أقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المتكيفة) بكيفية الاحاطة (أخص) مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) أى نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الاحاطة (نفيها) أي نفي المطلقة عنه (قوله لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح أن يقال رأيته وما أدركه بصرى أى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفي الى الكل) بأن يلاحظ أولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاسناد الى الكل) بأن يعتبر العموم أولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان أبصار الكفار لا تدركه اجماعا (هذا) ماقوله (لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم) والاستغراق (والا عكسنا القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا

بنفس نفي المرئية ولا شك أن المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التأثير وستقف في تحقيق الجواب على أن التمدح راجع الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها وكلاهما مدح (قوله ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ) لتوهم معنى اللحوق فيه كان البصر قطع المسافة التى بينه وبين الشئ حتى بلغه و وصل اليه وأما ابصار الشئ الذى لا يكون في جهة أصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ (قوله عكسنا القضية) أى ندعى ان الآية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم (قوله فالمعنى لا تدركه بعض الابصار) انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية و كونها في قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس في حيز النفي يفيد العموم اتفاقا نحو ماجاءني الرجل وانما الاحتمال لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبتت المرادفة لاندفع الاعتراض اذ تصير الآية حينئذ

لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) أي الآية (وان عمت في الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لا تعم في الازمان) فانها سالبة مطلقة لا دائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا ﴿ الرابع ﴾ منها (ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا (وأما عن الوجه الثانى) أى وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) البارى (بأنه لا يرى فنقول هذا مدعا كم فاين الدليل عليه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل انا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه) أي في عدم الرؤية (للمتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد ﴿ الثانية ﴾ من الشبه السمعية (انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت

حجة لنا الزامية حيث يرجع قيد البعضية الى النفى كما أرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتأمل (قوله بالمفهوم) أى بمفهوم المخالفة (قوله فانها سالبة مطلقة لا دائمة) وما استدل به سابقا على أنها دائمة من أن إيجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيده ما يقابله فجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضعا فى العربية لمعنيين متناقضين بل لهما محامل يحملهما المستعمل حسب ما يريده (قوله فاين الدليل عليه) فان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفى المبصرية لا بنفى الرؤية والفرق قد سبق فى الجواب الاول (قوله بأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) فيه نظر اذ الحق أن امتناع الشىء لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد فى القرآن العزيز التمدح بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى (قوله اذ لا مدح للمعدوم) اعترض عليه بأن ذلك انما هو لعرائه عما هو أصل الممادح والكمالات اعنى الوجود وجوابه أن المدح بجهة لا يقتضى الكمال من جهات آخر وكذا النقصان من جهة لا ينافى المدح بغيرها (قوله وانما المدح فيه للمتمنع الخ) اعترض عليه بانه يجب حينئذ أن لا يزول عدم الرؤية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم أن لا يرى فى الآخرة والجواب أن ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفى الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما أن خلق الرؤية أيضا منها (قوله لولا أنزل علينا الملائكة) الآية قيل أن لو للتمنى لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبر وا ليس جوابا للولا ان لو للتمنى لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدور والمعنى والله أعلم والله لقد استكبروا وفى هذا القول وليس بشىء لانه يقتضى أن يكون لا زائدة ولا ضرورة الى ارتكابه فلولا حرف التحضيض اذا وليت الماضى

الروية ممكنة لما كان طالبها عاتيا) أي مجازوا للحد (مستكبراً) رافعا نفسه الى مرتبة لايليق بها (بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) أي عيانا (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون) ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال ، الآية (الثالثة يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمي) الله (ذلك) السؤال (ظلما وجازاهم به في الحال) بأخذ الصاعقة ولو جاز) كونه مرئياً (لكان سؤالهم) هذا (سؤالا لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلماً ولا سببا للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعناداً ولهذا استعظم انزال الملائكة) في الآية الاولى (واستكبروا انزال الكتاب) في الاية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فمله) أي منعه (حين طلبوا) أمراً ممتنعا (وهو أن يجعل لهم إلها اذ قال بل أنتم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية (الثالثة) من تلك الشبه (قوله تعالي لموسى لن تراني وان للتأبيد واذا لم يره موسى) أبدا (لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي) المؤكد (في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه) أي الموت (أبداً و) لاشك انهم (يتمنوه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه مايشاء) حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل

كانت للوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للحث (قوله وجازاهم به في الحال) أى عاقبهم بذلك الظلم وأجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بأن مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية فى الدنيا ولامزيد فيها عليه اذلا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع فى الآخرة وهو محل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية فى الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت فى الدنيا امتنعت فى جميع الأوقات لان امتناع الشئ حكم ثابت له امالذاته أولصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الامكان (قوله لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا) وأيضا جاز أن يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ماعرفوا من حال الأجسام والاعراض (قوله كقوله تعالى ولن يتمنوه أبدا) لايخفى أن نظم هذه الآية ظاهر فى التأبيد ولما تحقق انهم يتمنوه فى الآخرة علم أن المراد التأبيد بالنسبة الى أوقات الدنيا فمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل تأمل اللهم الا أن يقال التأبيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأبيد بالنسبة الى جميع الأوقات فتأمل (قوله أو يرسل رسولا)

وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله إياهم الى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم (واذ لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا) واذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضا اذ لا قائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحي كلام يسمع بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية (تذنيب) الكرامية) والمجسمة (وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك) أي ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) أي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية

﴿ المقصد الثاني ﴾

في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان * المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم

ليس هذا تكلما في الحقيقة ولذا لم يورده المصنف فكأنه قال حصر التكلم الحقيقي في اثنين (قوله لم يره في غيره اجماعا) قيل حصر التكلم في الأمور المذكورة انما هو في دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الآية أن اليهود قالوا للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ليس النبي الامن كلمه الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلا نؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لم ينظر موسى عليه السلام الى الله فنزلت الآية لتصديقه صلى الله عليه وسلم فتأمل (قوله والجواب أن التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) بل ينبغي أن يحمل عليها ليصلح جعله قسيما لقوله أو من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد أو يخرج شيأ ولو حمل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حاله خارجة عنهما وقد يقال معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى شيأ ولا يسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الأيمن فيصلح قسيما الارسال الرسل وللوحي فان الوحي يكون بالقاء في القلب اما في اليقظة أو في النوم (قوله غير معلومة للبشر)

(وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من أصحابنا والمعتزله (لنا وجهان الاول * أن المعلوم منه اعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا) لا يقبل العدم (أزليا) لا يسبقه عدم (أبديا) لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا فى مكان أو اضافات ككونه خالقا قادراً عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كل ماندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهي فى حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقائق وأما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص) أعني جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها فى حد نفسها (الثانى) ان كل مايعلم

أى فى الدنيا وهل يعلم فى الجنة بعد رؤيته فيه تردد (قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ) يرد عليه انا لانسلم أن معلوم كل أحد ماذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم (قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالأولى هى المضاف الحقيقي والثانية المشهورى كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعنى قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لاتختص بعروض النسبة المتكررة حتى لا يصلح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على أن التمثيل بعروض النسبة وكأنه مبنى على أن المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم أن يكون مدخولها وهو على تقدير صحته بعيد لا يحتاج الى المسير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا مضاف مشهورى بمعنى المركب من العارض والمعروض لا بمعنى معروض النسبة على ماهو تحقيقه ولا ضرورة الى تقديرمعها (قوله قال الآمدى الخ) المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها (قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بأنه موجود وهذا لا يستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى سائر الصفات (قوله على أن ثمة الخ) إيجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا أورد المصنف لفظة على واشار اليه الشارح بتقدير يدل (قوله الثانى أن كل مايعلم منه الخ) يرد عليه مثل ماورد على الوجه الأول ثم أنه انما يتم على مذهب من يقول لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر أن الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع

منه) من كونه موجوداً وعالما وقادراً ومريداً وخالقا الى غير ذلك (لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه) أى نفى مايعلم منه من صفات الالوهية (عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بأنه لو لم يكن) ذاته (متصور) معلوما (لامتنع الحكم عليها بانها غيره تصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثانى الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضى أبي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في لا كثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول امابالبديهة وحقيقته ليست بديهية واما بالنظر والنظر اما في الرسم وهولا يفيد الحقيقة واما فى الحد) فاذن لا نعلم الحقيقة الا بالبديهة أو بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها * والجواب منع حصر المدرك) بالكنه (في البديهية والحد والرسم لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (في شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد ينقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وأيضا فالرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها

﴿ المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول ﴾ فى ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى

معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على أنه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلون بمجهول المعلومية لا يقولون أنه لا حقيقة له سوى أنه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات (قوله لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج الخ) اعترض عليه بأن من جملة ماعلم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد وأجيب بان هذا أيضا كلى اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا (قوله الجواب منع حصر المدرك الخ) منع الحصر انما يتم بجعل البديهى بمعنى البديهى بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك أن تقرر الجواب بمنع عدم البداهة أيضا فتأمل (قوله فى أن افعال العباد الاختيارية الخ) لا خلاف فى أن افعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا فى أن الكلام اللفظى القائم بالنبى عليه الصلاة والسلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى أيضا اما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فأما بنفى اختياريته

وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم هي (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) معا ثم اختلفوا

أو باستثنائه عن الكلية كما مر مع مافيه في بحث الكلام ثم ان البحث يعم الحيوانات العجم أيضا كما صرح به في ابكار الافكار والمنقد ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في أن أفعال العباد الخ (قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ) قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد أهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد إيجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع أصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ متفرعا على إيجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بأن يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن هناك مانع لصدور الفعل عن العبد أوجد الله تعالى فيه فعلا مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك فتدبر (قوله وهذا مذهب الشيخ) قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم بآثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد أثر عند الاشعري فمن أين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليسا بأثرين للقدرة والجواب أن الضرورة تشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به (قوله أي أكثرهم) احتراز عن النجار كما سيظهر بل عن أبي الحسين أيضا كما يقتضيه سياق كلام المصنف وان كان محل بحث (قوله بلا ايجاب بل باختيار) لا خفاء انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لأن المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بأن وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا أن يقال مذهب المعتزلة أن صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سبق وههنا احتمالان آخران أحدهما أن يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق الذي يجوز أن يكون بدله تعلق آخر وعند الحكيم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان تكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما أن القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني أن يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تأثيرها في الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة و يندفع الاعتراض على القاضي بأنه لا معنى لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر عن الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختياري كما يفهم من الضابطة المذكورة أيضا ويدل عليه تنصيص الآمدي في ابكار الافكار على أن فعل العبد عند امام الحرمين واقع بقدرته مع تصريح المصنف بأنه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر

(فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد (وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد) بصفته أعني (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تأديبا أو ايذاء) فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) في هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله أو قدرة العبد) على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة (أوهما) معا ذلك أما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة (أودونه) أي دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون أحدهما) أي احدي القدرتين (متعلقة للاخرى) لا شبهة في انه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك)

أن الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالايجاب (قوله وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد) قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على أن كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح (قوله أي بكونه طاعة ومعصية) يرد عليه أن هذه الصفة أمر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لأمر الله تعالى به او مخالفته له فلا وجه لجعله أثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجد البعض الاشياء وهو مذهب بعض الاعتزال ويحتمل أن يقال كون الفعل طاعة أو معصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان لم ينشأ منها (قوله وقالت الحكماء وامام الحرمين الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره (قوله أن المؤثر اما قدرة الله تعالى الخ) فيه بحث لان الترديد اما في المؤثر القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة أثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط أيضا نعم لو ذهبت المعتزلة الى أن قدرة العبد صادرة عنه أيضا لكن لا بطريق الاختيار لاستلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح

أي بدون أن تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه الأول ان فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تعالى (ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله) بالاختيار والاستقلال (لوجب أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل أما الشرطية) أي الملازمة (فلان الازيد والانقص مما أتى به ممكن منه) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونها لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد أن تكون مقصودة معلومة

ماذكره في الضابط لكن هذا خلاف مااشتهر منهم والله أعلم (قوله وهو مذهب القاضي) قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى أي اثرها ونسبة هذا الى القاضي بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضي مندرج فيما سبق والاخير مما لم يذهب اليه أحد الا أن في الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى أدنى عناية يشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كون احداهما متعلقة للآخرى أن يكون احداهما فقط متعلقة بالآخرى أي لا يكون أصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالنفي الذي هو مذهب القاضي راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد على أصل الفعل تتعلق بوصف الفعل أيضا ابتداء (قوله لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو أن المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعني أن يكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم أن شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع لكن ماذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائي يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى (قوله لوجب أن يعلم تفاصيلها) قيل هذا الدليل ينفي الكسب أيضا لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار وأجيب بان القصد الأصلي موجب للعلم دون الضمني فالمشي الى موضع مثلا مقصود أصلي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة في ضمن المشي وقصد الايجاد أصلي كليا بخلاف الكسب (قوله مما أتى به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر * ولست بالاكثر منهم حصى * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل (قوله والاختيار) ان جر عطفا على القصد فشرط في الوقوع ولاجل لغو

له (وأما الاستثنائية) أي بطلان اللازم (فلان النائم) وكذا الساهي (قد يفعل) باختياره كانقلابه من جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور أولا يدوم له الشعور الثاني (ولان أكثر المتكلمين يثبون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي) وابنه (الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان) الوجهان أى الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم (لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها) لا محالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها وبقصدها ❊ الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجداً لفعله) بقدرته واختياره استقلالا (فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه) والا لم يكن قادراً عليه مستقلا فيه (و) أن (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم أيضا أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) أى من العبد باختياره (والا لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده) أى عند

يتعلق به وان رفع بالابتداء على أن يكون بتأويل القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد (قوله فلان النائم قد يفعل باختياره) هذا على رأى من لا يجعل النوم ضدا للقدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختياريا (قوله ولا شعور له بها) فان قلت الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه أجيب بأنه وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشئ ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري والمحرك لاصبعه يتأمل فى تفاصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه لو تم يندفع الاعتراض فى صورة النوم (قوله فينسد باب اثبات الصانع) سنذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى الموجب فى الفعل الاختيارى فلا يتجه ان ترجيح الفاعل لمعلوله بلا داع يوجبه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم انسداد ذلك الباب (قوله ويكون الفعل عنده واجبا الخ) لا خفاء أن مجرد كون المرجح من غير العبد ينفى اختيارية فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطراريا لازما يحتاج اليه فلذا ذكره أولان الاستقلال الذى يدعونه بمعنى ان العبد متمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بأن الله تعالى خالق القوى والقدر ثم كون ذلك المرجح الموجب

ذلك المرجح (واجبا) أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (والا لم يكن الموجود) أى ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج الي مرجح لما عرفت فلا يكون مافرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (وأورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى) قادراً (مختاراً لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه) ويقال لو كان موجداً لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح الى آخر مامر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى (وأجيب) عن ذلك (بالفرق بأن ارادة العبد محدثة) أي الفعل يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) ان تنتهي (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة واختيار منه (دفعا للتسلسل) في الارادة التي نفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة أخرى ورد) في اللباب (هذا الجواب) الذي ذكر في الاربعين (بأنه لا يدفع التقسيم المذكور) اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان أمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغني أيضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (في المداول

من العبد لا بالاختيار ينفي أيضا الاختيارية فلا حاجة الى نفيه فتأمل (**قوله** لا اختياريا بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد فى أفعاله واستنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله (**قوله** وأورد عليه ان هذا ينفي الخ) فيه بحث لما سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى فى الفعل الاختيارى فهو المراد بالمرجح فى الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها فى قدرة الله تعالى ويمكن أن يتعسف فى الجواب بأن حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون أنا أخطأنا فى دعوى استقلال العبد فى أفعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية أفعاله وهذا الدليل يجري فى أفعال الله تعالى مع انكم معترفون بأنا مصيبون فى دعوى استقلاله تعالى فى أفعاله وكونها اختيارية والأقرب فى الجواب أن يقال التغيير اليسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح فى نقضه كما سلف فكانه قال لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعى لزمت على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها حينئذ أيضا فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا مختارا ثم قوله فى الجواب يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد

مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل) وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف (وفيه) أي في هذا الرد (نظر فان مآله) أى مآل ماذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري (الى تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الي مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق ازلا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج الى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه وأما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لايحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ لايتجه النقض (ويتم الجواب) ولما كان القائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لامختارا أشار الى دفعه بقوله (وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لاينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد أيضا يوجب فعله وهذا الوجوب لاينافي كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذ وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب

عرفت أن سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح في أصل الدليل فتأمل (قوله بل ينتهي الى مرجح قديم) فيه بحث أن المراد بالمرجح القديم هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فلا نسلم السياق اذقد تحققت باعترافه أن مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري (قوله بل عن غيره فلا يكون هو الخ) فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لايستدعي صدوره عن غيره لجواز أن يكون صادرا عنه من غير اختياره بلا لزوم التسلسل وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على أن لامؤثر في الوجود الا الله تعالى والا فالاحراق الحادث يستند الى النار الحادث بالايجاب وذلك ههنا أول المسألة اللهم الا أن يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل (قوله تطرق اليه شائبة الايجاب) يعني فلا فرق حينئذ بين أفعال الله تعالى وأفعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في أفعاله لصدور المرجح عنه والعبد ليس بمستقل في أفعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لا يلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر لا الى نهاية كما مر مرارا وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق

(واعلم ان هذا الاستدلال) أى الوجه الثالث (انما يصلح لزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه (والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما أغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورة) اى يزعم ان العلم بذلك ضروري لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) أى الساقط (منها) ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شئ منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) أبو الحسين (انكاره) أى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية (سفسطه) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار فى الأولي (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) فى الاختيارية (وعدمه) أى عدم تأثيرها فى غيرها (وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختيارى (مع غيره) كالقدرة والدواعى وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم) أيضا (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) أى كون المدار علة للدائر (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن يكون المدار جزأ أخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ماقاله) أبو الحسين (أمران * الأول ان من كان قبله) من الائمة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة) عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر

بالفعل ولا يتصور مثله فى ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذى مر فى موقف الاعراض فتأمل (قوله واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما الخ) لاحاجة الى هذا لجواز ان يعمم المرجح المذكور فى الدليل الى الداعى والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة تعلقه

حال نفسه علم ان ارادته للشئ لاتتوقف على ارادته تلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء أرادها أولم يردها (و) علم أيضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لايحصل ويلزم منها) أي من المقدمات التي علمها بوجدانه (انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منها فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من أبي الحسين انه خالف أصحابه في قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك) أي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى أحدهما (ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتي ادعى العلم الضروري بذلك قال) الامام (وعندى ان أبا الحسين ما كان ممن لايعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعني في مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها (لكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك (والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لايقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لاينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول) أي التأثير (لا في الثاني) أي الاستقلال حتى يتجه ماوردتموه عليه (لانا نقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذى يدعيه أهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذلا فرق في العقل بين أن يأمر الله) عبده (بمايفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بمايجب

لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار (**قوله** انه لاارادة منه) فيه بحث اذلا يلزم من عدم توقف ارادته على ارادة أخرى أن لا يكون الارادة منه لجواز أن يكون منه لابالاختيار ولك أن تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال واذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله لاالارادة منه انها ليست منه بالارادة فحينئذ يندفع البحث (**قوله** كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين) عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر وأما عند امام الحرمين فلأن في قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من

فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزم أن لايكون تعالى فاعلا مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً * (الوجه الثانى ما أراد الله وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعاً وما أراد الله عدمه) منها لم (يقع قطعاً) فلا قدرة له على شئ منها أصلاً ويرد عليه أيضاً النقض بالبارى سبحانه وتعالى على ان المعتزلة ذاهبون على أن ما أراده الله أو لم يرده من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره * (الثالث أن الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك يمتنع) لان الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لايخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معنى كونه قادراً انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه * (الرابع ايمان أبى لهب مأمور به) أى أمر بأن يؤمن دائماً (وهو ممتنع لانه تعالى أخبر بأنه لايؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به) ومما جاء به انه لايؤمن (فيكون) هو فى حال ايمانه على الاستمرار (مأموراً بأن يؤمن بأنه لايؤمن ويصدق بأنه لايصدق وهو) أى تصديقه بعد تصديقه مع كونه مصدقاً مستمراً

منها هذا القيام هو ارادته تعالى فى العلم تابع للارادة لابالعكس (قوله وما أراد عدمه الخ) ههنا واسطة وهى أن لايريد الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتى ثم الأولى أن يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعاً لان ما لم يقع قطعاً يكون عدمه أزلياً فذلك العدم ليس مراداً والا كان متجدداً (قوله ويرد عليه النقض بالبارى تعالى الخ) لان ما أراد الله سبحانه من أفعال نفسه وقع وما أراد عدمه لم يقع فلا قدرة وأجيب بأن وجوب وقوع مراد الله تعالى بارادته لاينافى قادريته وأما وجوب مراد العبد أو امتناعه بارادة البارى فمناف لقادرية العبد وأنت خبير بأن الكلام فى المنافاة للقادرية بمعنى المتمكن من الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل الا أن يلتزم التسلسل فى التعلقات كما مر غير مرة (قوله الثالث الفعل عند استواء الداعى الخ) فيه بحث لان طريقة الاستدلال لغير أبى الحسين وتوابعه وغيرهم لايقولون بتوقف فعل البارى فلا وجه وجه اللوجه الثالث اللهم الا أن يقال توابع أبى الحسين فى وجوب الداعى يخالفه فى ضروريته المذهب والالزام عليهم فتأمل (قوله وحله ان وجوب الفعل الخ) هذا الحل لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان شيأ من الداعى والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية (قوله لانه تعالى أخبر بانه لايؤمن) ليس فى قوله تعالى سيصلى ناراً ذات لهب ما يدل على ذلك لجواز أن يكون صليها للفسق على انه يحتمل ان يحمل الايمان المنفى على ايمان الموافاة اللهم الا أن يستفاد انه لايؤمن أصلاً من خبر الرسول عليه السلام واسناد الاخبار الى الله تعالى لان الرسول عليه السلام ماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى (قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه محال) لايخفى ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال ألا ترى ان من اعتقد أن العالم قديم مأمور بأن يصدق بأنه

(تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) أي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بأنه لايصدق (وانه) أي ايمانه المشتمل على ماذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بأن الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى أي كل ماجاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من أبي لهب استحالة وأما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى اجماعا (فان كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه) أي تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعا لاطائل تحته (وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعدم والقدرة والإرادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لايتصور لامن لايصدق وبأن التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالواحدانية وغيرها من الصفات

حادث ويبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بأنه لايؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من أفعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته فى القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه (**قوله** ولانسلم ان هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه) قيل لاشك ان سماع هذا الخبر ممكن له وأنه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل هذا هو وجه التأمل ولك أن تقول لانسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ماقال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم أن المكلف به لايقع لايجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم أن لايعاقب والقول بان التكليف أولا كاف لاجهة له لان الساقط لايعود قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق الاجمالى الذى أمر به وأما انه كان يعاقب على ذلك التقدير أيضا فيحتاج الى البيان فليتأمل (**قوله** وبأن التكليف انما هو الخ) فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولاشك ان الدهرى النافى للصانع مكلف بأن ينظر فيعرف وجوده

التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها ﴿ وربما احتج الخصم ﴾ على كون العبد موجدا لافعاله (بالظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع * الاول فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم * الثاني ما فيه مدح وذم) نحو وابراهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وهو أكثر من أن يحصى * الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً الذي أحسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون * (الرابع تعلق أفعال العباد بمشيئتهم) أي الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو إياك نستعين استعينوا بالله) ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد فيما يوجده العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا أنفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك إني كنت من الظالمين * (السابع ما يوجد في الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعلي أعمل صالحا لو أن لي كرة فأكون من المحسنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وما تعملون) أي عملكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيراً وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقائقها

تعالى فالرد الثاني مردود فتأمل (قوله الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد) لما ثبت بالدلائل أن الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه ألفاظ مجازات عن السبب العادي أو جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الأفعال كما في بنى الامير المدينة (قوله أي عملكم) مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية لاستغنائه عن الحذف ولو جعلت موصولة تم الاستدلال أيضا لان كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية أيضا يحتاج الى جعل اضافة عملكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولا خلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافة في الآية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول

كما هو الظاهر منها (وأنت تعلم أن الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا في المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها مافيه كفاية لاثبات مذهبنا

﴿ المقصد الثانى في التوليد وفروعه ﴾

اعلم ان المعتزلة لما اسندوا أفعال العباد اليهم ورأو فيها ترتبا) ورأوا فيها أيضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه أصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها (والمعتمد في ابطاله) أي ابطال التوليد (مابينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) أى على ابطاله (بأنه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد وأما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر) في زمان جذبه (الى جهته فان قلنا حركته) أى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فأما بهما) أي بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته (واما بأحدهما) فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور (لايلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيانه على مافى الابكار ان المتولدات منها ماهي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ماهي قائمة بغير محل القدرة فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن

الذى هو الحاصل بالمصدر وذالا يصدق على مثل السرير فتدبر (**قوله** فيلزم مقدور بين قادرين) فيه نظر اذ للخصم أن يسند الحركة الى مجموع القدرتين و يمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم فى الجملة فحينئذ لاتوارد ولاتحكم (**قوله** وبيانه على مافى الابكار الخ) انما قال على مافى الابكار لما فى تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فان مانسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد

اسرش الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى أن المتولدات بر متها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضا من فعله كالقطع والذبح ومالا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع والثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم بها حجة عليهما ﴿ والمعتزلة ﴾ القائلون باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة كأبي الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال أخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلا له (وليس) هذا (الاندفاع) فعلاله (مباشراً بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظرى من النظر وحصول أمثاله من أسبابها واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها أول من وجوه استدلالاتهم وليس في كلامه مايدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة ههنا (ويؤيده اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى (يقوي على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي) بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى

(قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد) فلم يشترطوا ابقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة مقدما أو مقارنا فمعنى كون المتولد فعلا للمعدوم مقدوراً له تأثيره باختياره في السبب الموجب له فلا يرد أن المتولد لو كان مقدوراً للعبد لما وجد بعد فنائه (قوله حوادث لا محدث لها) أورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع وأجيب بأنهم انما جوزوا ذلك في المتولدات لثبوت مايفضي الى حدوثها ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك (قوله كالقطع والذبح) أراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فانهما قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم في المضروب والاندفاع في الثقيل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين ما سيجئ من ان الآخرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الأولين فان قلت قد يقع الأولان أيضا بعد ذلك كما اذا رمى بسكين فاتفق بعد موت الرامى أن أصاب المذبح أو عضوا فحصل الذبح أو القطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما (قوله لا يقوم حجة عليهما) وكذا لا يقوم حجة على ثمامة والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما في الا بكار حتى يلزم

القدرة الحادثة لامباشرة بل بتوسط افعال أخر والآمدى جعل هذا التأييد وجهاثانياً من دلائلهم (وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه * الاول وورود الامر والنهي بها) أى بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا أو ندبا وايلام مالا ينبغي ايلامه منهى عنه فلولا أن هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كمالا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة (الثاني المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى أمثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما في قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيداً بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على أن الفعل منه (والجواب بعد ماتقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات وأما حديث النسبة فبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (انه) أى الجواب بعد ماتقدم انه (لم لايكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك) هذا الجار متعلق بقوله لايكفى أى لم لا يكفى الاجزاء في جميع ماذكر فانه تعالى لما أجري عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم فى النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم وأجاب الآمدي عما جعله وجها أول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد فى نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لاان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذى نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة

أحد المحذورين (قوله فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الخ) اعترض عليه بأن حسن المدح والذم لايدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على إلقاء الصبى فى النار اذا احترق بهامع انانعلم ان المحرق غير الملقى وأجيب بأن الذم فيماذكر على نفس الالقاء المفضى الى الاحراق عادة

على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا وأجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف أي التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك مايدل على وقوع الفعل بالقدرة وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها (ولما ابطلنا أصل التوليد بطل ماهو متفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكنا نذكرها تنبيها على ماوقع في آرائهم من لاضطراب) والتنافي (الفرع الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والالجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد) وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضي الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم أن يحصل فيه) أي في الجبل من قدرة الذرة (اعداداً من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) أي بتلك الاعداد من الحمل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) أي القول بامتناع اجتماعهما (يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين) في محل

لا على الاحراق (قوله اذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ) قيل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب و بعد موته لاينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء وأما لو كان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نسلم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل أو زمان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء (قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعا) ان أريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر ومايصدر عنه فهو ممنوع عندهم وان أريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان أفعال الباري تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع انها أفعاله تعالى اتفاقا (قوله واجتماع المثلين محال) اذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في أفعال الله تعالى على القول بالتوليد فيها (قوله وذلك محال ضرورة) وجوابه منع استحالته نعم هو خلاف ماجرى عليه

واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الاشر ذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لايجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر فى المرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليداً اجتماع المثلين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (في غير ماوقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما ان وقوعه توليداً مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة في عين ماوقع بالتولد لافي غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثاني) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدور بالقادرية من غير توسط سبب (ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى أسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب منع ذلك) أي لزوم احتياج البارى بناء على امتناع وقوع الفعل) المولد (بدون السبب) قد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المولد من فعل العبد مباشراً له وقد قال به أبو هاشم أيضا في الغائب في أحد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا (مع أنه) أي الاحتياج الى السبب المولد (لايزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا أيضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الي ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لامحذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولاشك أن حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والأوراق من فعله توليدا (والجواب ماسبق في

عادة الله سبحانه وتعالى على ان اجتماع المثلين غير صدورهما من واحد فتأمل (قوله ويحتمل الكلام وجها آخر) الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد فى الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب و يقع المتولد عند وجوده وفى الوجه الثانى يتحدان به بالذات يقع تارة بالمباشرة وأخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين فى الوجه الثانى على ظاهره وفى الوجه الاول محمول على المثلية أو أريد به العينية بحسب الماهية

فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعني انه اذا أغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى أولهما بقوله (لانه) أي تذكر النظر (ضروري من فعل الله) تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) أى بالنظر حال كونه (متذكرا لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله أيضاً (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن أن تكون مأموراً بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله (ولانه) أى تذكر النظر (حينئذ) أى حين كونه مولدا (يولد العلم ولو عارضته الشبهة) أي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضته شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول ماس) من انه مبني على أن التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال (و) جواب (الثانى لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر) أي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده (دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضا (قلنا يلزمكم مثله في امساك الايدى القوى الشئ) الذي يجر

نظيره أن يقال زيد عين عمرو فى الماهية أى ماهيتهما متحدة (قوله ثم تذكر النظر) أى بلا قصد التذكر (قوله بل مقدورا مباشرا بالقدرة) أى الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكره فى الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع أن يقع مباشرا باتفاق المعتزلة فتأمل (قوله وخرجت عن أن تكون مأمورا بها) فيه دفع بمنع بطلان التالى أعنى امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد أوضحناه فى رابع مقاصد النظر فلينظر فيه (قوله وجواب الثاني لا نسلم الخ) اعترض عليه بأن صحة النظر لا يمنع نفس الشبهة المانعة وانما يمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام فى تذكر النظر الصحيح الواقع فى القطعيات ولا شك أن الشبهة العارضة

عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كانت) تحرك ذلك الشيء فعلا (مباشرا للرب أو متولدا من فعله) الذي هو حركة الرياح (فما هو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الادميين لاتحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لانسلم انها أسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد أبو هاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو) ضم أصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لمحلها فانه لايقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لايكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ماتوليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ماتوليده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي) أي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانهما حال الحدوث لاحال البقاء (والثاني كالاعتماد اللازم للسفلي) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو أخذوا خصوص الابتداء أو مالازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولمية ولوابه (السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) أي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم وأثبته آخرون

لايمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مر في الموقف الاول (قوله ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء الخ) فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدا وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة فان التأليف لايتعدد ولا في الوهي فلأن الالم واحد وان دام ولو سلم فالوهي متحقق عند البرء مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما أورده الآمدي لظهور الفرق (قوله لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة) قد عرفت بما ذكرنا آنفا ان البداهة أو النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كما في الوهي و يحيل في

(والنافي له مراغم لأصله) في التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للاجماع) فان الامة أجمعوا على ان المستقل بالامانة والاحياء هو الله سبحانه وتعالى (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيي ويميت)ربي الذى يحيي ويميت (السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره في أفعال العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك (كاون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فأثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لايقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لامباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والا لحصل ذلك) الطعم أو اللون (بالضرب) أو نحوه من أفعال العبد (في كل جسم لان الاجسام متماثلة)لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لايستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه)فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهي) وكأنه أخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد)وذلك (لان الالم بقدر الوهى قلة وكثرة لابقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف مالم يؤلم) العضو (القوى المكتنز وما هو الا الاختلاف مايوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الحاصل منه فى الرخو أكثر وأقوي من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها

البعض كما فى الاعتماد فلا يلزمهم ماذكر فى جميع الاسباب المولدة (**قوله** على ان المستقل بالامانة والاحياء الخ) ذكر الاحياء فى صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او ايماء الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء أيضا لان منهم من يدعى ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائى فاذ اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه أن يعترف بان الحياة أيضا مقدورة له (**قوله** قال الله تعالى هو يحيي ويميت) فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والامانة منه تعالى كما عرفت من قولهم فلان يعطى ويمنع على ماحقق فى كتب المعانى (**قوله** والا لحصل ذلك الخ) منقوض بعدم حصول الالم بضرب الحجر مع

(والجواب ان اختلاف الوهى المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهى الواحد) والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد أي في ان كلا منهما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلم يستند هو) أي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القابل كما استند) اليه (اختلاف الوهي) على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهى المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الألم والاعتماد كما لا يخفى (وأيضا فيبطله) أي يبطل تولد الألم من الوهي (تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوهى كما لا يحصل برأس الابرة و) ما يحصل (بذنابة العقرب) فان هذين الالمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهى الحاصل في الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولداً منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى

ان الالم متولد من الضرب عندهم فليتأمل (قوله والجواب ان اختلاف الوهى) الاظهر فى العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهى لان النزاع وقع فى تولد الالم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور وأما لو استدل أبو هاشم على دعواه بترتب الالم على الوهى المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احتيج الى الجواب الذى سيذكره بقوله وأيضا فيبطله الخ لكنه أيضا غير تام كما ستطلع عليه (قوله وأيضا فيبطله تفاوت الالم) لا يقال الالمان المتولدان من الوهاء متساويان فاما الزائد فى أحدهما فمن خلق الله تعالى لانا نقول أمكن ان يقال مثله فى الالم بتقدير تولده من الاعتماد (قوله وما يحصل بذنابة العقرب) أى بابرتها نقل من الشارح ان الصغانى ذكرها فى العباب فى ذبب فالعبارة بباءين موحدتين وأما الجوهرى فقد ذكر فى باب النون مع الزاى المعجمة زنابا العقرب قرناها فهى بالباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان العقرب لا تلدغ بقرنها بل بابرتها (قوله أقل مما يحصل برأس الابرة فيه منع ذكرناه فى بحث اللذة والالم وهو ان ذنابة العقرب لسميتها تفرق تفريقا غير تفريق الابرة بدخول جرمها فاقلية الوهاء الحاصل بها من الوهاء بدخول جرم الابرة ممنوع (قوله المذكورة فى الكتاب) فيه ايماء الى انه ليس آخر الفروع المذكورة فى الابكار فان فيه فروعا أخر (قوله هل يمكن احداث الالم) يمكن أن يقال حاصله ان الواقع فيما نشاهده هو وقوع الالم من الله تعالى مقارنا للوهى فهل يجوز خلاف ما نشاهده بأن يحدث الالم بلا وهاء أم لا فمن قال بأن الترتب فى أفعال الله تعالى يدل على التوليد و بأنه لا يجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الظاهر على هذا التوجيه هى التى وقعت فى الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع حينئذ مبنيا على مجرد الفرع

أم لا هذا مبني على ماتقدم في الفرع الثانى) فمن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الالم الصادر عنه تعالى لايكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد في أفعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولداً من الوهى و يعلم من كونه مبنيا على الفرع الثانى ان العبارة الظاهرة ههنا أن يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهى أولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثانى فلا حاجة الى أفراده ولذلك لم يذكره الآمدى

﴿ المقصد الثالث في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يؤلونها ﴾

الاول الطبع * قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه (ونحوها) كالاقفال في قوله تعالى أم على قلوب أقفالها فذهب أهل الحق الي انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا أن يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (أولوها بوجوه * الاول) وهو لاوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (أى سماها مختوما عليها) ومطبوعا عليها ومجعولا عليها أكنة واقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) أي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لاقدرة لهم على الجعل الحقيقي (الثانى) وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما (وسمها) أي وسم الله على قلوب الكافر (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمن) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وذلك في مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكعبي (منع الله منهم الالطاف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه انه لا ينفعهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكأنه ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول (الرابع)

الثانى كما لايخفى (قوله لعلمه انه لاينفعهم الخ) فيه دلالة على ان المعتزلة وان أوجبوا اللطف على الله تعالى لكن

وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) أى ماذكروه من التأويل (مع الابتناء على أصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وتعالى وسيأتيك بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لأجل ذلك) حيث قال سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون * ختم الله على قلوبهم أى لايؤمنون لأجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب (وشيء مما ذكرتم لايصلح لذلك) أى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لايمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لايقتضي امتناع الايمان فلايصح الحمل عليها * (الثانى) من تلك الامور التي يؤولونها (التوفيق والهداية) فان الشارح الاشعرى وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة انما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيء الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لاخلق القدرة اذ لاتأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي أعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (أولوها

لايوجبونه اذا علم انه لاينفعهم (**قوله** لايقتضى امتناع الايمان (والا كان قبيحا لايسند اليه تعالى عندهم وقد يناقش فى ذلك بأن ماذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدأ الوسم والمنع صفة فى قلوبهم مانعة فتأمل

(**قوله** وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من انه يوافق الحكماء فى وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لما مر هنالك نقله من شرح المقاصد (**قوله** وحملوا الهداية على معناه الحقيق) قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة أولوها يشير الى ان الهداية حقيقة فى خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحث عنها بانها باقية على حقيقتها أومؤولة بحث كلامى وهذا يخالف ماذكره فى حاشية شرح المطالع من انه حقيقة فى الدلالة على مايوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى أغلب استعمالات الشارع والمذكور فى حواشى شرح المطالع معناه اللغوى أوالعرفى فلامخالفة ويمكن أن يدفع أيضا بأن الهداية قد تتعدى الى المفعول الثانى بنفسها وقد تتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق بينهما بأن معنى الأول الايصال الى المطلوب ولا يكون الافعل الله تعالى فلايسند الااليه ومعنى الثانى الدلالة على مايوصل فيسند الى القرآن تارة نحو قوله تعالى يهدى للتى هى أقوم والى النبي آخرى نحو وانك لتهدى الى صراط مستقيم والمراد بالهداية فى قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو المتعدى بنفسه وفى حواشى المطالع هو المتعدى بالحرف فانه حمل الهداية فى قول مصنفه ونسئلك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلايلغوا الفقرة الثانية كما انه المراد

بالدعوة إلى الايمان والطاعة) وإيضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طريق الغواية كما في قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم ﴿ والذى يبطله ﴾ أى هذا التأويل (أمور * الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما) أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلهما بها * (الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل (والدعوة المذكوره (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في) وجود (الانتفاع بها وعدمه * (الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح) يمدح بهما في المتعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا يمدح به أصلا فلا يصح حملها على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور تغير هذا القدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ماتسبق من أمة أجلها وما يستأخرون فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لولم يقتل لعاش الى امد هو أجله) الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوها في

في الآية الكريمة اعني وأما ثمود فهديناهم وهذا الجواب وان كان لا يخلو عن تكلف الا أن ارتكابه لتوجيه الكلام ليس أول قارورة كسرت في الاسلام (قوله فلا يتصور طلبها) فان قلت أمثال ماذكر انما هو لطلب التثبيت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر (قوله ولا يستقدمون) معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا يتصور استقدام شيء عند مجيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول انه يجوز عطفه على الجزاء أيضا بناء على أن يكون معنى قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فارد على سوداء ولا بيضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين لجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا يعارض قسمة الاجل الى الثابت والمعلق وأنت خبير بأنه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى أجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذى في السماء إله وفي الأرض إله وقوله تعالى وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية ومثله أكثر من أن يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما أجل الدنيا وأجل الآخرة

تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا بأجله) الذى قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو) أي القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم) عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا أيضا (بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك) أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره (ذهبت جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة) كما في قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالأجل منسوب الي القاتل والفرق غير بين في العقل) لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان أحدهما بأجله دون الآخر (ولو لاروم الهرب من الالزام الشنيع) وهو القدح في المعجزات (لما قالوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع

(**قوله** لما قالوا به) قدر جواب لولئلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا قدره من جنس ماقبلها (**قوله** وبيان ذلك انه لما حكم بالعادة الخ) المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت فى كلتا الصورتين اليه تعالى بل فرقوا بأن نسبوا موت الجم الغفير بقتلهم فى ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدح فى المعجزات ونسبوا موت جماعة قليلة فى لحظة اليه سبحانه لعدم المحذور فى هذه النسبة وهو القدح فى المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا شرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المصنف ذهب جماعة منهم الى ان مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة فى كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت فى صورة موت الجماعة القليلة فى لحظة واقع بالاجل وفى صورة الجم الغفير لا بالاجل وهذا الفرق تحكم بحت لا يدعو اليه داع اذ لا يلزم القدح فى المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالأجل أولا بالاجل فيلزم القدح ليحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت فى احدى الصورتين بالأجل وفى الأخرى لا به اللهم الا أن يقال اذا كان موت الجم الغفير فى ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه فى الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزمهم الالزام ففرقوا ليندفع عنهم الالزام وأنت خبير بأن الخارق موت الجماعة الكثيرة فى ساعة بلا مقارنة قتل لا معها فلا يلزم القدح فى المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل اليه تعالى أو الى القاتل وسواء قيل انه

اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ماساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما اذ لا يقبح من الله شئ ليس) ماذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعي عن تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحا كان أو حراما وربما قال بعضهم هو كل مايتربي به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور لانفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون أجيب بأن اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (وأما هم) أي المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها) فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة (و) فسروره أخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به أخري فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ

بالأجل أو لا به على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل (**قوله** لأن مثله يقع في الوباء) ذكر في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني من أدركته قال كان ثلاثة أيام فمات في كل يوم سبعون ألفا وقيل مات فيه عشرون ألف عروس وأصبح الناس في الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة ومافي الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال مافعلت الوجوه فقيل تحت التراب أيها الأمير (**قوله** ليس ماذكره تحديدا للرزق الخ) فاندفع أمور (الاول) اطلاق لفظ الكل في التعريف مع انه لاحاطة الأفراد والتعريف للماهية (الثاني) خروج رزق البهائم عنه (الثالث) خروج المشروبات لعدم الأكل ثمة (**قوله** بل هو نفي الخ) فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الأكل لافادة الشمول صريحا لكن يرد ان التعرض للأكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره أو جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وربما قال بعضهم لكن ينبغي أن يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لا قائل بكون الرزق مخصوصا بالانسان (**قوله** وهو خلاف الاجماع) أبطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تعالى ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكر في تفسير القاضي وغيره لأن المعتزلة أجابوا عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه أعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بأن يفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيأ من المباح لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوي والجواب بأن معنى الآية والله أعلم ومامن دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون هذا المعنى مشترك الدفع فان من أكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال

لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها (الخامس في الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه الصلاة والسلام وقالوا سعر لنا يارسول الله فقال المسعر هو الله (وأما عندهم فيختلف فيه فقال بعضهم هو) أي السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي فعله تعالى

﴿ المقصد الرابع ﴾

انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن اختلفوا في التفصيل (منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر أو الفسق مراد لله تعالى (لايهامه الكفر) وهو ان الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق (الي التوقيف) والاعلام من الشارع (ولا توقيف ثمة) أي في الاسناد تفصيلا (وذلك) الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل ما في السموات والارض) أي هو مالكها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز أن يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت المعتزلة هو مريد) لجميع أفعاله غير ارادته الحادثة عند من أثبتها وأما افعال العباد فهو مريد (للمأمور به) منها (كاره للمعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد

(قوله الخامس في الأسعار الخ) الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي اذ لا نزاع في ان تقليل الاجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى ولا في ان تعيين المبيع والثمن من العبد وانما النزاع في إطلاق السعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له (قوله لايهامه اضافة غير الملك) أي اضافة الزوجات والاولاد من حيث انها زوجات وأولاد لا اضافة الملك (قوله عند من أثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة (قوله كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المقاصد يلزم من هذا أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وأنت خبير بأن الظاهر انه لا يصبر على خلاف رضاه أيضا مع ان أهل السنة جوزوه في حق

الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما انه مريد للكائنات) بأسرها (فلانه خالق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشيء بلا اكراه مريد له) بالضرورة (وأيضا) قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع و بأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معني قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولا بد منها) أى من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات بأوقاتها (واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر) مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع أن ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده) بالضرورة وأيضا لو أراده فاما أن يقع فيلزم الانقلاب أولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) أي من العالم باستحالة الشيء (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معني لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وأيضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد (هذا) الذي هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار

الباري تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكرتما لا وجه له كيف وصبر الله تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف يقاس فى السعة والاحاطة على صبر عباده الذى هو بمنزلة القطرة منه ثم ما أراده الله تعالى ارادة تامة لا يتخلف عنها وأما ما أراده أن يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففى عدم جواز تخلفه بحث ظاهر (**قوله** وخالق الشيء بلا اكراه مريد له) فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل حينئذ الى الدليل الثانى وأيضا يكون قوله بلا إكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفى الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفى فى اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان مخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثانى فان مثبت الارادة فيه هو هذا (**قوله** قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة فى فعل المريد لا فى فعل الغير فعلى تقدير كون أفعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى أعنى التخصيص فيها (**قوله** وفيه بحث لأن عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لأن هذا انما يرد على توجيه كلام المصنف فى حمل أحد الطرفين فيه على الأحد الغير المعين وأما لو حمل على أحدهما معينا أعنى الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجحة فى الطرف الممتنع ظاهر بخلافه فى الطرف الواجب فان الوجوب أثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع أثر الارادة القديمة فليتأمل

على اطلاق قولهم ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) فان هذا مروري عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً بل ربما يحتج به أيضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثاني) وهو انه تعالي غير مريد لما لايكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشأ الله (والثاني) أعني مالم يشأ لم يكن (دليل الأول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) أي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية * (الاول لوكان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفه في أحكام الله (تعالى عن ذلك علواً كبيرا قلنا لانسلم ان الآمر بخلاف مايريده يعد) سفيها وانما يكون كذلك لوكان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة * الأول ان الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل) أما الاول وهو ان الصادر منه أمر حقيقة فلانه اذا أتى العبد بالفعل يقال امتثل أمر سيده (و) أما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه (يحصل مقصوده وهو الامتحان (أطاع أو عصى) فلا سفه في الامر بما لا يريده الآمر (الثاني انه ذا عاتب

(قوله في معرض تعظيم الله تعالى) لايخفى ان هذا كلام خطابي اذ ايجاد الاجرام العظام من السموات والارضين ومابينهما من الذوات بل كل مادخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة أمر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان (قوله وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الخ) فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لاينافي الاستدلال به في المادة الجزئية قلت هذا حق في نفسه لكن ينافي ماذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في أقسام العلم حيث رد قول المدعى فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد أشير الى هذا هنالك أيضا (قوله هل يطيعه أم لا) فيه اتيان المعادل بهل والنحاة يأبونه الا أن يحمل أم على المنقطعة كما في قوله عليه السلام هل تزوجت بكرا أم ثيبا والمقام لايساعده كما لايخفى اللهم ان تحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه في حواشي المطول (قوله فلانه اذا أتى العبد بالفعل الخ) فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا لفعله حقيقة لم تكن الصيغة أمرا الا ظاهرا فيجوز أن يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المقال اللهم الا أن يقال المعلوم فيما نحن فيه أيضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر وأما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لانسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم أن لا يؤاخذ أحد بترك الامتثال قلت لم لا يجوز أن تكون

الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل) تمهيد العذره (ويريد عصيانه فيه فان أحدا لا يريد ما يفضي الى قتله) بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى هلاكه أجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به أصلا * (الثالث ان الملجاء الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها * (الثاني) من وجوه استدلالاتهم (لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله) والاتيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه فى الصور المذكورة قال الآمدى ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكفر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظى) لا طائل تحته * (الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا الواجب هو الرضاء

المؤاخذة لترك الامتثال بما أمر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتأمل (قوله أجيب بانه قد يأمر به الخ) فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطلب لا حاجة له الى حقيقة الطلب (قوله ولا يقال مطاع الارادة الخ) فيه ان هذا أمر لفظى ولهذا لا يقال مطاع النهى ومطاع الطلب (قوله قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى) اعترض عليه بانه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب أن يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر أو بما فى شرح الكشاف من ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم وأجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته أيضا مما لا شك فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سائرها فى وجوب الرضاء فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضى الخلق والشرور والآلام من آثارها فهى

بالقضاء لابالمقضى والكفر مقضى لاقضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخري الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) أي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا * (الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذي يمتنع التكليف به) عندنا (مالا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) امالاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادة كالطيران في الجو (لا ما يكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان في نفسه) أمر (مقدور) يصح ان تتعلق به القدرة الكاسبة عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل) لاقبله وعدم المقدورية بهذه المعنى لايمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا (فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى (الاولى سيقول الذين أشركوا لوشاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا أشركنا بارادة الله تعالى ولو أراد عدم اشرا كنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون أنتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لاتفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالتكذيب) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه والمتابعة (دون الكذب) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين) فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة أي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لايكون مرادا (قلنا) أراد كونه (مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم

لمخالفته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها (أو) أراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للادلة) أي جمعا بين هذه الآية وبين ماذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد (كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لاظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لا كائنا بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لايحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة ارادة خاصة وهي مالا يتبعها تبعة) ومؤاخذة (ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر الكافر ويعترض عليه) ويؤاخذه به (ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء أعني ترك الاعتراض يغاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) أخرى (هي أدل على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم أجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليعذبهم

مظنة ان يعترض فيها العباد ويشمئز واعنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله الرضاء ترك الاعتراض) اعترض عليه بان الرضاء صفة القلب ولهذا يقال رضي بقلبه ولو قيل رضي بلسانه كان تعريضا بعدم الرضاء وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه فالتأييد المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لامغايرة الرضاء لها فان الرضاء بالآلام غير مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل أمر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى أن يجاب بان الرضاء ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ولك أن تقول المراد ان الرضاء هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض فليتأمل (قوله لانه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الآيات انما تتم اذا قدر مفعول المشيئة في الآية الاولى الاجتماع وفي الثانية الاهتداء وأما لو قدر في الأولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهو ان مفعول المشيئة في الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى قسرهم عليه وكذا الهداية لأنها بمعنى خلق الاهتداء لأن الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكلتاهما تنفيها وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في أفعال الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الافعال فلو

بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون) فموتهم على الكفر مراد الله (السادسة
ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لما لا يراد ايمانه ولا طاعته بل كفره
ومعصيته (السابعة انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه
الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا أراد الله
شيئا كونه على أيسر وجه ويمكن أن يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى
اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا أردنا تكوينه فيختص
بافعاله ولا يتناول المعاصي علي رأيهم (وذلك) أى مايدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم
(في القرآن كثير ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد الرابع (فى نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا
الموجود اما خير محض) لاشر فيه أصلا (كالعقول والافلاك وأما الخير غالب عليه كما في
هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة أكثر منه)
وكذلك الالم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين وأما

تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس فى انتفاء مشيتهما مراغمة أصل الاعتزال فتأمل (قوله السابعة انما أمرنا لشئ اذا أردناه الآية فيه سهو إذ ليس نظم الآية على ماذكره بل هو فى سورة النحل انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وفى سورة يس هكذا انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وليس ماذكره موافقا الموضع من القرآن العظيم (قوله بأن المعنى اذا أردنا تكوينه الخ) قيل هذا التقييد راجع الى مشيئة القمر وقد رد آنفا بانه خلاف الظاهر فلم أرتكبه ههنا أجيب بأنه لدلالة خطاب التكوين عليه (قوله الموجود اما خير محض لاشر فيه أصلا) الشر بالذات عندهم عدم شئ من حيث هو غير مؤثر أعنى فقدان كل كمال الشئ واذا أطلق على أمر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار بمنعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم عليه برهان كما أشار اليه الشارح فى حواشى التجريد وبهذا يظهر كون العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم وأما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم فى سبب حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسى فى شرح الاشارات اللهم الا أن يراد بالشر ههنا معنى آخر ثم أن ظاهر تقريرهم فى عالم الموجودات لا فى الجزئيات ولذا أجاب الشيخ فى الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهى شرور لانها أسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الافضل بمعنى الاكمل فى العلم فلاجرم يكون الغلبة لاهل النجاة وكذا الكلام فى التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط أيضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمى فلما كان هو العام الفاشى يكون الشر أكثر وأجيب بان الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشرير بالاضافة اليه لانه ليس سببا والحق ان

مايكون شرا محضا أوكان الشرفيه غالبا أو مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور أشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول)داخلا في القضاء دخولا أصليا ذاتيا (و) كان(الشر واقعا بالضرورة) وداخلا فى القضاء دخولا بالتبع(والعرض و) انما (التزم فعله) أى فعل ما غلب خيره(لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ولا يتألم) به (سائح فى البر أو البحر) يرشدك الى ذلك انه اذ الدغ أصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن والا سرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل أن يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن أن يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند

ماذكره فى هذا المحل من الاشارات فسادات اذ لايلائم أصول أهل السنة(**قوله** ولما كان لقائل أن يقول الخ) فيه بحث لان هذا الاعتراض لايتأتى الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب أما انه لا بد من القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور أفعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات أوشرورا فلا يتجه أن يقال لم فعل هذا وأما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ماهو قولنا فلا يتأتى أن يقال لايجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب أن يكون فاعلا للخير فاجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لايقولون بالأصلين أما الثانى فلان الحسن والقبح يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال أوصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولانزاع فى الاولين انما النزاع فى المعنى الأخير وأما الاول فلما مر فى بحث القدرة من قولهم بالاختيار فيتجه أن يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان و يحتاج الى الجواب المذكور هذا وأنت قد تحققت فى أول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لاتحقيق له و بذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادى (**قوله** هوارادته الازلية) قيل القضاء فى اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح والاتقان تطبيقه على مايقتضيه بالحكمة وتعريته عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء فالقول بأنه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك لغة أوعرفا أواصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل (**قوله** وقدره ايجاده اياها الخ) قيل لم يعتبر الايجاد فى وضعه اللغوى

الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتي يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمي عندهم بالعناية التى هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذى تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

﴿ المقصد الخامس فى الحسن والقبح * القبيح ﴾

عندنا (مانهي عنه شرعا) نهي تحريم أو تنزيه (والحسن بخلافه) أي مالم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالي فانه حسن أبداً بالاتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) أى حسن الاشياء وقبحها (عائد الى أمر حقيقى) حاصل (في الفعل) قبل الشرع

والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف فى القضاء فليس القدرة عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به (**قوله** وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة الخ) هذا يخالف ما فى مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق فى شرح الاشارات اعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال فى الحاكمات أما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب على ما يجب أن يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان فى مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الأليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة إذ لا وجود لها الا فى الازل ولكن باعتبارين وأما الصور والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الأزل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة

(**قوله** والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر الخ) أما انكارهم القدرة فظاهر لاسنادهم خلق أفعال العباد اليهم وأما انكارهم القضاء فيها فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم بالذات بل قالوا انه تعالى أراد أن يفعلوها بقدرهم ورغباتهم وأما لانهم أنكروا الارادة فى فعل السيئة والمباح (**قوله** نهى تحريم أو تنزيه) المنهى عنه نهى تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل أقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه أدنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهى عنه نهى تحريم حرام عند محمد رحمه الله وأما عندهما فاما حرام أو قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كأن يحرم الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم ادخال النار لكن حرمانا مؤقتا (**قوله** مالم ينه عنه شرعا) ينبغى أن يراد بالموصول فعل صادر عن روية

(يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ماقبحه وقبح ماحسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الي الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه) اما الذاته واما الصفة لازمة له واما الوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على أحد الانحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه ثم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان أو الاشخاص والاحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه أو قبحه في نفسه (ولا بد أولا) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من (تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد (فنقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (ولا نزاع) في ان هذا المعني أمر ثابت للصفات في أنفسها و (ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع (الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحا وماليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) أى عن الحسن والقبح بهذا المعني (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وما خلا عنهما لايكون شيء منهما (وذلك أيضا عقلي) أى مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه)

ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي (قوله يقال لمعان ثلاثة الاول الخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلاثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته الثاني ماأمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له الثالث مالاحرج في فعله ومافيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافي لاحقيقي اذ المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرح أما مغايرته للاول فظاهر وأما للاخيرين فلانهما يخصان الأفعال بخلاف ماذكر ههنا فان قلت الذى حصره في الثلاثة هناك حسن الافعال وقبحها لا مطلقهما قلت لاشك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك لافتراقهما في الفعل الذى لايلائم الغرض و ينافر الطبع و بالعكس كتناول الأدوية المرة النافعة والأشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يستقيم الحصر الحقيقي فتأمل (قوله فان قتل زيد مصلحة لأعدائه الخ) لايخفى ان كلامه الذ[illegible] نقلناه من شرح المختصر

وموافق لغرضهم (ومفسدة لأوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هـذا الاختلاف على انه أمر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس الي شخصتين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجـلا وآجـلا (أو الذم والعقاب) كـذلك فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب في الآجل يسمى حسـنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا ومالا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هـذا في أفعال العباد وان اريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعني الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعى) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلى) فانهم (قالوا الفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسـنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (أو مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) أى تلك الجهة المحسنة أو المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب

يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير والا لم يخرج فعل الله تعالى لما ذكره فحينئذ مراده من قوله ههنا فان قتل زيد الخ ان قتل زيد اذا صدر عن أعدائه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذى هو الاعداء ولو صدر عن أوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذى هو الاولياء لكن يلزم على هذا أن لا يوصف القتل الصادر عن الأولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف القتـل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسـبة الى الأولياء ولعل أصحاب هذا التعريف يلتزمونه (**قوله** فما تعلق به المـدح الخ) لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الأكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا (**قوله** اكتفى بتعلق المدح والذم) أى اكتفى فى المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فى أفعال البارى تعالى فان المعتزلة فرعوا على هـذا الاصل تنزيه البارى تعالى عن القبائح لايجابها استحقاق الذم لا لاستحقاق العقاب (**قوله** فهو عندنا شرعى) ذهب بعض أهل السـنة الى الحسـن والقبح العقليين فى أفعال العباد دون أفعال الله تعالى مستدلا عليـه بأن وجوب تصـديق النبى عليـه السـلام إن توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسـنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا عقلا ورد بأن وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه بالدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع وأما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز أن ثبت بنص الشارع (**قوله** سواسـية) قال الأخفش سـواسية أى اشباه فان سواء فعال وسية يجوز أن يكون فعه أو فعلة الا ان فعه أقيس لان أكثر ما يلقون موضع اللام وأصلها سوية انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها (**قوله** كحسـن الصـدق النافع وقبح الـكذب الضار) لا يخفى أن المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثانى لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه

النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم انه ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجبه الشارع (أو) جهة (مقبحة كصوم أول يوم من شوّال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) أى في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائى الى نفيه) أى نفى الوصف الحقيقى (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما (وأحسن مانقل عنهم في العبارات الحدية قول أبى الحسين القبيح ماليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله) اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة ممن لم تبلغه دعوة نبي أو عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية وأراد بقوله

(قوله وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الخ) لا يخفى ان المفهوم من كلام المصنف إثبات الاوائل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن أو القبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم إثباتهم إياها بل ان المثبتين من بعدهم من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المصنف (قوله انتفاء الصفة المقبحة) أى بعد القابلية للاتصاف بها لخرج فعل العاجز والملجأ (قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ) اعترض عليه بانه يصدق على بعض أفعالهما انه ليس للمتمكن منه أن يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان مالهما ان فعلهما قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازانى فى شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر شخص ما فعلا وهو فعلهما المعصوم مثلا ولا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو القاعدة فى المشتقات التى لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير ههنا بقرينة قوله أن يفعله ماليس لفاعله المتمكن منه أن يفعله نعم لو اعتبر نوع ما فعلاه يوجب شمول

ليس له أن يفعله اى الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويتبعه) أو يتبع هـذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له أحدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك انه لم يكن له أن يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله (والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصورت هـذا التحرير تقول (لنا) على ان الحسن والقبح ليساعقليين (وجهان ٭ الاول ان العبد مجبور في أفعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لان ماليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) أي بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف وجود الفعل منه (على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب) مرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا لايكون اختياريا لان الفعل الاختياري لابد له من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) أى عند المرجح الذي يتوقف عليه (والا جاز معه الفعل والترك واحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقادير) أعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا (فلا اختيار للعبد) في

الحدله وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لاشك فى قبحه وهو مناط ماذكره فى التلويح (قوله صادرا بلاسبب) اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه فى المنطق مايتوقف على مرجح تام لانعلمه بعينه (قوله وتسلسل وهو محال) قدمر منا انه انما يلزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد باختياره وأما اذا صدر عنه لابه فلا واعلم ان بعض الاعتراضات التى أوردناها فى المقصد الاول من هذا المرصد متوجه على ماذكره فى هذا المقصد أيضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه (قوله كان اتفاقيا كما مر) أى صادرا بلاسبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذى وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز أن يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا ممانعة بين المرجحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المعلق به فى الوقتين معا على الفرض السابق كان نسبته الى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر

أفعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب أما عندنا فلانه لامدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل في مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وأيضا فانه) أى دليلكم (ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه لم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر مامر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى (وأيضا فانه) أى هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين (ينفي) أيضا (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف مالا يطاق) ونحن لانجوزه (وأنتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك) أى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين أيضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لاتوصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم أيضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به (وأيضا فالمرجح) الذى يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضى اختياره) للموجب (للفعل وذلك لاينفي الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله اما نقض أو في حكمه (قلنا أما الاول فلان الضروري وجود القدرة) والاختيار (لاوقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلايكون مصادما للضرورة (وأما الثاني) وهو النقض بافعال البارى (فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لالمرجح اتفاقي) لا اختياري (انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلين بان قدرة العبد لاتؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح) يسمونه الداعي (ونحن لانقول بها فان الترجيح

الاوقات وهو ظاهر (قوله والاظهر أن يقال الخ) أى الاظهر أن يجعل كل من لزوم نفى الشرعيين وتكليف مالا يطاق فسادا مستقلا لا أن يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثانى دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل المقدر (قوله اما نقض أو فى حكمه) كونه نقضا بالنظر الى لزوم نفى قدرة

بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين) واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وأيضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه أشار بقوله (فمرجح فاعليته تعالى) قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفي الاختيار والا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستند الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستند الى غير ذلك فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (فلا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى

الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة (قوله هو ارادته وقدرته) فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذي ذكره أعني الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر (قوله والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص) الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متجددا اللهم الا أن يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلقا في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة الى تعلق آخر حادث (قوله لنا أن نختار الوجوب) قيل الوجه أن يختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبته كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وأنت خبير بأنه انما اختار الوجوب لما مر مرارا من ان رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب وأما قوله من شائبة الايجاب فبالنظر الى أن ليس اللازم الايجاب البحت كما في الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم خلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان أوهمه العبارة (قوله ولا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لانه ان أراد عدم الاحتياج الى علة أصلا فباطل

مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (وأما الثالث) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة) أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي (وأما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا (أن العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (يحصل) أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه (له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه) أي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل) في العبد كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه) كامام الحرمين (وفي كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا * (الثاني) من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائي (لو كان قبح الكذب ذاتيا) أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات

بالضرورة كيف ويلزم حينئذ وجوب الفعل بالاجنبي الغير الصادر عن الذات وان أراد عدم احتياجه الى مايرجح وجوده عن العلة فلا يلائمه التعليل فتأمل (قوله وانما ينتهض حجة على غير الجبائي) فان قلت لعلهم يريدون ان المقتضي هو الذات أو لازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكر حجة على غير الجبائي أيضا قلت ما ذكرته يؤول الى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم (قوله فانه أي الكذب قد يحسن الخ) قيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبي أقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وأجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بأن هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وأنت خبير بأن الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يجامع القبح أصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يتأتى على مذهب الجبائي كما سيأتي اليه الاشارة (قوله واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ) فان قيل سلمنا أن الصدق ههنا يفضي الى اهدار دم المعصوم لكن لا نسلم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا وان لم ندرك حسنه بالضرورة قلنا النفرة التي يجدها العقل في هذا المقام أقوى بكثير من النفرة التي يجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى أولى بالقبح (قوله وهو باطل فتعين الاول) نقل عنه رحمه الله ان هذا إشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى أن يقال اذا جاء القصد فكذبه حسن والا فتركه وهو باطل فتعين الاول وأنت خبير بأنه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في إبطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة أما اجتماع الحسن

(لايزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) أى الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ لانه دفع للظالم على المظلوم (ويذم تاركه فيه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لايقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لاحسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لايمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (وللاصحاب) في ابطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها أحدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته وأما قبيح فتركه حسن مع انه) أى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لايكون قبح الكذب ذاتيا لا تصافه حسنا وهو المطلوب (قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ماهو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك اذ يتجه هناك

والقبح فى شيء أو تخلف القبح عما لايجوز تخلفه عنه فتأمل (قوله لانسلم ان مستلزم القبيح قبيح) أى لانسلم انه قبيح مطلقا حتى لايجامع الحسن فى الجملة فلا ينافى هذا المنع قوله فيتعدد جهة الحسن والقبح (قوله فيكون مثلا الكلام الواحد الخ) انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثانى أن يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا يندفع ماقيل من ان قوله والكلام الواحد لايلائم السياق فان الكلام

أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك (أو نلتزم قبحه) أي قبح كلامه في الغد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح) ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح) وأنت خبير بأن انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (أو مع عدم كون زيد في الدار) اذ لا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيدا في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدميا الثالث قبحه) أي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) أي ترتب الحروف (وتقضي المتقدم) منها (عند حصول المتأخر) واذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف أو بمجموعها وأما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه أولآحادها والأول باطل لأن مالا وجود له لا يتصف

في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق (قوله وأما الاستلزامه القبيح الخ) فان قلت يلزم على هذا أن يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندكم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح آخر يكون قبيحا (قوله على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لابطال قول من يقول القبح معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته (قوله والشرط لا يمتنع أن يكون عدميا) كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المصنف كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمعلول (قوله فلا وجود له لترتبها الخ) الظاهر من كلام المصنف ان ضميرله راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع القبح فلا تحقق للقبح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم الخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره (قوله وأما الآمدي فانه قال الخ) قيل انما عدل عن هذا التقرير لان ما له الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل إجماعا وبداهة ولقائل أن يقول ما آله الى انكار كون كذب المجموع سببا

بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضى له لابد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل أيضا لان مقتضى القبح فى الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) أى القبح (من صفاته النفسية) لا من صفاته المعنوية (فلا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدي وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا أى مستندا الى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتي يمتنع وقوعه صفة لامر عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انفكاكها عنه (أو يقوم) القبيح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو) يقوم القبيح (بالمجموع لكونه كاذبا وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع كونه) أي كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لتعلقها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لانه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذى هو القبح (بالمعنى) الذى هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض العدمى لايجب أن يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وأيضا لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان

لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لاانكار قيام الكذب بالمجموع كما لايخفى (قوله قلنا هو من صفاته النفسية) هذا الجواب عمن يقول قبح الأشياء لذاتها ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ماسيأتى (قوله فلا يستدعى صفة) حتى يقال انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الأول كون كل حرف خبرا فظهر ان الجواب يتجه على تقرير المصنف أيضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدى (قوله بشرط انضمام الآخر اليه) فان قلت عند ماوجد الاول لا انضمام وعند ماوجد الآخر الاول لقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام فى قبح الكل فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على التقضى وجد الصفة كذلك (قوله وأيضا لانسلم امتناع الخ) وأيضا ما فيه حرف النفي لايلزم من قيامه بالمعدوم أن يكون سلبا محضا لجواز أن يكون مفهوما كليا يصدق على أفراد بعضها وجودى وبعضها عدمى كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وأيضا لانسلم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه وأما التعقل بالوجه فلا يجدى فان قلت لم ينقض الدليل بأنه يقتضى أن لايتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل أو لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته أو لصفته فانهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين

والحدوث) فان هـذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبيح أمرا موجود جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس علة القبيح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله) فلولا ان مايقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضي القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل وصفته وليس شئ منهما حاصلا قبله (قلنا) لا نسلم ان القبح أو علته حاصل قبل الفعل بل (بحكم العقل باتصافه بالقبح) وبمايقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه لا تصافه بالقبح أو بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان طريقا الزاميان أما الحقيقيان فأحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من أنواع الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح أو الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لايتدين بدين أصلا) كالبراهمة (ولا بالعرف اذ العرف يختلف بالامم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذى ذكرناه (لايختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب أن ذلك) أى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة (بمعنى الملائمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك

بالفعل سواء اعتبرهما معتبر أولا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا فى شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازانى فى شرح الأصول ان الحسن الشرعى عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه (قوله الخامس علة القبح الخ) فيه بحث لجواز أن يكون القبح من الصفات النفسية فلا تعال حينئذ حتى يقال ان علته حاصلة قبله على انه لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتبارى بالمعدوم جائز فالاولى أن يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقة أعنى القبح بالمعدوم أو تقدم الشئ على نفسه (قوله فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى مالا يكون العدم داخلا فى مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل أن يكون مدعاهم وجود القبح فى الخارج بناء على أنه نقيض اللاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته وحينئذ لا اتجاه لقوله على أن القدماء الخ (قوله أن الناس طرا الخ) النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام (قوله ومن لا يتدين بدين أصلا) جزم من لا يتدين بقبح قتل الانبياء

(وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوي فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا) واستغرق فى ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا أو مجنونا وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع أودفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه (والجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافرا لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه) فاختياره الصدق لملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه (وأما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه) أي يتصور اشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه حق الغير وأما) لطريقان (الالزاميان فأحدهما لو حسن من الله كل شئ) كما اقتضاه مذهبكم من القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى (الحسن) أي لم يمتنع (منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذبا ولا يمكن) حينئذ (تمييز النبي عن المتنبي) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفى فائدة البعثة (وانه باطل اجماعا ولحسن منه) أيضا (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة (والجواب ان مدرك امتناع الكذب) منه تعالي (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) فى مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المعجزة) على صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التى ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان

بطريق ان يقول لو وجد نبى لقبح قبله (قوله أى لم يمتنع منه الكذب الخ) انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايماء الى أن مبنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لتم الالزام أيضا ولان الحسن بمعنى عدم النهى مسلم عند المعتزلة أيضا (قوله لانه قد يكون فى تصديقه للنبى عليه السلام الخ) الجواب والسؤال مبنيان على أن التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقد عرفت مافيه وان أريد بالكذب فى السؤال الكذب العقلى فالجواب يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية (قوله ودلالة المعجزة عادية) هذا فى التحقيق جواب آخر فتأمل

كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي (وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الاحكام وأنتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شئ كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي ثم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على أصلنا واصلكم (وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين (وقد مر في باب النظر) من الموقف الاول (* تفريع * اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت ان لا حكم) من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها (للافعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا مايدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل) من الافعال التي ليست اضطرارية (ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه والا) أي وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح وأما مالا يدرك جهته بالعقل) لا في حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل) اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (وأما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فقيل بالحظر والاباحة والتوقف * دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم كما في الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وأيضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (* دليل الاباحة وجهان * أحدهما أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب

(قوله وماينتمي اليها) أي من الثواب والعقاب (قوله في فعل فعل) الظاهر أن فعل الثاني تأكيد للاول ويحتمل حذف المضاف أو العاطف أي دون فعل أو وفعل (قوله وأما على سبيل الاجمال) حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه وأما اذا لوحظت بهذا العنوان أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل أو قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف حكمه ويدرك جهة واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما وبهذا التقرير اندفع ماقيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر

أن الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) أي في الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعني الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة (* وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من الثمار المطعومة وغيرها (فالحكمة تقتضي أباحته) أي أباحة الانتفاع والا كان حقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لاينزف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرام الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا * والجواب ربما خلقه ليصبر) عنه ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (لغرض آخر لانعلمه * وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ مالا منع فيباح الا أن يشترط) في الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لاعقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اشترط أذن الشارع لا أذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا أن يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) أي هناك حظر أو اباحة لكنا لا نعلمه (وهذا أمثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معني التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لالتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على أحد هذين الحكمين بعينه

﴿ المقصد السادس ﴾

اعلم ان الامة قد اجتمعت) اجماعا مركبا) على ان الله لايفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لاقبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب (واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسئلة المتقدمة) اعنى قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لاحاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح

أوالاباحة فتأمل (قوله من بحر لاينزف) أى لاينقص من نزف السرداب أى ذهب ماؤها (قوله لغرض آخر) هذا على تقدير أن يكون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض (قوله أى هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلمه) فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازانى فى التلويح من أن تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله أم لا باطل لانا نعلم قطعا ان الله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع أو بعدمه (قوله على أن الله تعالى لا يفعل القبيح) فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لافاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن أيضا لانه لاحكم عليه أمرا كما لاحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء فى أفعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى وأما اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم

قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد أبطلنا حكمه وبينا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم مايريد) ويفعل مايشاء لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه ولا استقباح منه (و) اما (المعتزله) فانهم (أوجبوا عليه) تعالى (بناء على أصلهم أمورا) فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال أصلها كافيا فى ابطالها (الاول اللطف وفسروه بأنه) الفعل (الذي يقرب العبد الي الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهي الى حد الالجاء (كبعثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذى تمسكتم به في وجوب اللطف (ينتقض بأمور لاتحصى فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبي وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر وكان حكام (الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وأنتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون واجبا عليه (الثانى) من الامور التى أوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا (ولان التكليف اما لالغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض اماعائد الى الله تعالى وهو منزه عنه أولي العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلاحظ واما فى الآخرة وهو اما اضراره هو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (وامانفعه وهو المطلوب) لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التي كلف بها لاتكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وماذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لايحصره بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (وأما التكليف فنختار انه لالغرض) ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب (أو) هو (لضر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع أوليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار (الثالث) من تلك الامور (العقاب على

فى حكم الله تعالى فالامر أظهر (قوله أوجبوا عليه تعالى) فسروا الوجوب العقلي بما يستحق تاركه الذم عند العقل و بما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف فى ملكه وعلى الثانى بان له تعالى فى كل ترك مصالح لاتحصى فلا يخل بالحكمة على انه لامعنى للزوم الاعدم التمكن من الترك و هو ينافى الاختيار فتأمل (قوله وانه مشقة بلاحظ) لك أن تقول انه مشقة لكن لم لايجوز أن يحصل به عوض دنيوى

المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصى) وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص (وفيه) أى في تركه أيضا (أذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لايجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك أذنا من الله سبحانه وتعالى للعصاة فى ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لايستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا) يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه اذ مع رجحانه لايلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لايستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الا صلح للعبد في الدنيا فيقال) لهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لايخلق) مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان أصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى * ﴿ حكاية ﴾ شريفة (تنحى بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه وتعالى (قال الاشعرى لاستاذه أبى على الجبائى ماتقول في ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب قال) الاشعرى (فان قال الثالث يارب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة) كما دخلها أخى المؤمن (قال) الجبائي (يقول الرب

كما قال أبو هاشم وأتباعه فى الاثم (قوله تنحى بالقلع) أى يقبل يقال انحى عليه بالسوط أى أقبل به عليه والمعنى انها تقلعه باقبال وتوجه تام فهو أبلغ من القلع (قوله والثالث لايثاب ولايعاقب) وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان أطفال المشركين خدم أهل الجنة فهم فى الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف فى حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لاينافى كونها دار ثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها الا ان كل من دخلها يثاب (قوله يارب لو عمرتني الخ) لو هذه للتمنى وهى عند بعض النحاة قسم برأسها لايحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هى لو الشرطية التى أشربت معنى التمنى وقيل هى لو المصدرية أنيبت عن فعل التمنى والمراد بالدخول فى قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لأطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل لو قال الجبائى

كنت أعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا اذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت) الجبائي (فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (أول ماخالف فيه) الاشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض عن الآلام) فانهم (قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كألم الحد (لم يجب على الله عوضه والا) أي وان لم يقع جزاء (فان كان الايلام من الله وجب العوض) عليه (فان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطي المجنى عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه) أى لاينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لاعما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذى هو وجوب العوض المعرف عندهم انه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) أي بفساد الاصل * (الاول قال طائفة) كابى هاشم وأتباعه (جاز أن يكون العوض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم (بل يجب أن يكون في الآخرة) الوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع

التعمير كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار مايتمكن به العبد من الطاعة لسلم عن الالزام (قوله فان كان الايلام من الله تعالى الخ) يدخل فى هذا كل مافعله غير المكلف كالسبع والصبي بقرينة قسيمه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تعالى يأخذ للجماء من القرناء اللهم الاأن يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بأن الحديث خبر واحد فى مقابلة القطع مع انه لايدل على كيفية الانصاف فلعلها تكون باعطاء العوض من من عنده تعالى (قوله وان لم يكن له حسنات الخ) كأنهم لايجوزون أن يؤخذ من سيئات المجنى عليه و يحمل على الجانى على ماورد فى الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى أى لايؤاخذ أحد بذنب غيره لكنا نقول هذا وزر ايلامه المظلوم (قوله فهو احتراز عما دونه لاعما فوقه) لما سيجيء من انهم صرحوا بأن العوض من الله تعالى يجب أن يكون زائدا (قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال) احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق و بالخالى عن التعظيم عن الثواب ومن هنا يظهر انه لايجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب أن يقارن التعظيم ولايحصل التعظيم الابأن يشعر بأنه ثواب له كذا فى التجريد وشرحه (قوله ويتسلسل) قيل انه لم لايجوز أن يعوض عن ألم الانقطاع فى الآخرة اللهم الاأن أن يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض فى الآخرة ومدعى الفريق الأول جواز كون كله فى الدنيا فاذا كان

(الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع) أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) أولا فمن قال بالاحباط تمسك بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى أن عوض أهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لايظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلايتألم بانقطاع التخفيف (الرابع هل يجوز ايصال مايوصل عوضا الآلام ابتداء بلاسبق الم أم لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفا للحكمة * السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذلك) الايلام (عبرة له تزجره عن القبيح) يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل مايوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام المجرد عن التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بأن العوض من الله يجب ان يكون زائد بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك

عوض ألم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم (قوله ورد بجواز الخ) وأيضا عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح به في التجريد (قوله وهو أصل الاختلاف الأول) فالاولى تقديمه عليه (قوله في كل وقت من أوقات الآخرة الخ) المتمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن المستحق ولو في أول أوقات الآخرة قبيح عندهم فتأمل (قوله كيلايتألم بانقطاع التخفيف) فان قلت يجوز أن لاينقطع التخفيف فلايتألم قلت دوام العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع بقي فيه بحث وهو انه لامحذور في التألم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استحالته في الدار الآخرة لان ما له دوام العوض ولا محذور له فيها والظاهر من السياق ان منعهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض أعني التخفيف وعقاب الفسق فتدبر (قوله مخالفا للحكمة) لان الابتداء بالعوض جائز فتوسيط الألم عبث والآخرون قالوا اذا وسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون ألذ واعلم ان المفهوم من ظاهر ماذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع الايلام وعدمه لكن وقوعه مشاهد فيجب أن يوجه بجواز الايلام بمجرد التعويض أو مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الابهري (قوله تزجره عن القبيح) فان قلت الزجر عند ما كان الالم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ كما مر اللهم الا أن يقال يكفي في الزجر ترتب الألم على السيئة ترتبا ظاهريا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لانسلم انه يجب في الزجر وجوب كون الألم في مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لأجله لم يحصل الانزجار اللهم الا أن يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور

العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا لا آلام لمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا في زجرها وعن غوايته وذهب عباد الضميري الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب أبو هاشم الي أن لا آلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب * (السابع البهائم هل تعوض عما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التى لا تقاسي مثلها أو لا تعوض وان عوضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا أو في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو (في الجنة أو في غيرها (وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم (على ان منهم من أنكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها

﴿ المقصد السابع ﴾

تكليف مالا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا) في المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل مايشاء ويحكم مايريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا) كما في الشاهد (فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي البلاد وعيده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد) الذي لا شك في كونه سفها (واعلم أن مالا يطاق على مراتب أدناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه (أو) تعلق (ارادته أو اخباره) بعدمه (فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة) الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على

بالعوض (قوله وذهب عباد الضميري) في أكثر النسخ تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الضمري منسوب الى ضمير تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب (قوله فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب) يعني انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الايلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم الا أن يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله ولا يقبح منه شيء) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل (قوله لا معقب لحكمه) أي لا راد له وحقيقته الذي يعقب الشيء بالابطال (قوله لأن القدرة الحادثة مع الفعل الخ) اعترض

حدثة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا) بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة ﴿ واقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق)واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره)وهومختلف فيه (فنا من قال أولم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره و) امتناع (طلبه) الى غيرذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا) أي ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لابد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) أي التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتف ههنا) أي في الممتنع لنفس مفهومه (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ماتقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشئ آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصور للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على أحد وجهين (اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك) أي تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له صرح ابن سينا به) أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم (ولعله معني قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له) كما اشرنا اليه هناك أيضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لا يعلم) أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته ﴿ المرتبة الوسطى ﴾ من مراتب مالا يطاق (أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ماتتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجوهر أصلا (أم لا) بأن يكون من جنس ماتتعلق به لكن

عليه الأستاذ المحقق بأن عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة أن القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع الفعل بعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادته لذلك واختياره اياه دخل ولزم أن يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه أو علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قائل به لان مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التى مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لا يتعلق به في زمان من الأزمان أى ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لأن القدرة مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الأزمان لأن وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا أو تخلف المراد من الارادة

يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به (كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتمنعه المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم ان كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ماقالوه في ايمان أبي لهب) وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) اذ لم يجوزه أحد ولقائل أن يقول ماذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضامنا قالوا بوقوع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه

﴿ المقصد الثامن ﴾

في ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهبت الاشاعرة) وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) في اثبات مذهبنا (بعد ما بينا من انه لا يجب عليه) تعالي (شيء) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض (ولا يقبح منه شيء) فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معا أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا (أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل

أو انقلاب أخباره كذبا فتأمل (قوله ولقائل أن يقول ماذكره الخ) يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما قالوا في ايمان أبي لهب انه مكلف بأن يؤمن بجملة ما أتى به النبي عليه السلام ومن جملتها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين وأما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه وأخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الأول ولم يرد عليه ما أورده (قوله ليست معللة بالاغراض) فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على أفعال الله تعالى فالنزاع في انها مسماة بالغرض أم لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوى لا كلامي قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للباري تعالى وسبب الاقدام على فعله أم لا ولا شك انه بحث كلامي لا لغوى (قوله جهابذة الحكماء) جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر (قوله مستكملا بتحصيل ذلك الغرض) قيل للقائل أن يقول ان أردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته لجواز ان يكون كاملا لذاته و يحصل له بسبب كل فعل كمال و يتجدد له استحقاق المدح لاجله وان أردتم به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث

ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ماهو أصلح له من عدمه) وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ماذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض أن يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان اليه (ان كان أولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ماهو أولى به وأصلح له (والا) أي وان لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا (لم يصلح أن يكون غرضا له) لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما) أي ثاني الوجهين (ان غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه) أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه) فيما سلف (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث

قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية والغرض كمال فعلي ككونه محمودا أو مشكورا ممتثلا (قوله لما مر من العلم الضروري بذلك) رد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير (قوله كيف ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى الخ) لا يخفى ان قول الفقهاء لكن أفعاله تعالى تابعة لخ ان كان عاما بجميع أفعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود أهل الجنة والنار ردا عليهم أيضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب (قوله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم) يمكن أن يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وأيضا المؤمنون ينتفعون بخلود أعدائهم في النار بحصول تشفي الصدور لهم (قوله كما بيناه فيما سلف) فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز أن لا يكون الغرض منها على أن توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض

(الا فعلا له) صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لا غرضا لفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (الا به ليصلح) أن يكون (غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضا أولى من البعض) الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلا (وأيضا) اذا علات أفعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ماهو الغرض) والمقصود في نفسه والا تسلسلت الاغراض الى مالا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف مافرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهي أفعاله الى فعل لاغرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايراً بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري (احتجوا) أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالي (بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (ان أردتم بالعبث مالا غرض فيه) من الافعال (فهو أول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلا وأنتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان أردتم) بالعبث (أمراً آخر

على وجود الجوهر (قوله له مدخل في وجوده الخ) اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على أن يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثا (قوله وأيضا اذا علات أفعاله تعالى بالاغراض) لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم أعني سلب ان جميع أفعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الاوجهان وقد أشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان (قوله والا تسلسلت الاغراض الى مالا نهاية له) فيه انه لم لا يجوز ان يفعل شيئا في اليوم لفعل آخر في الغد ويفعله في الغد لفعل ثالث بعد الغد لا الى آخر ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ماهو لأجله وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادثا مقارنا للعلل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون أمرا متجددا فتأمل (قوله بل يكفيه التغاير الاعتباري) هذا بناء على ماذكره في حواشي المطالع من أنه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج ومترتبا

فلا بد) لكم أولا (من تصويره) أي تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لابد ثانيا (من تقريره) أي بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لابد ثالثا (من الدلالة على امتناعه) أي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه وتعالى) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الي مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة علي تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية ﴿ تذنيب ﴾ اذا قيل لهم) أنتم قدأوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولاللعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد الى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) فى الدار الآخرة وتمكينه منه (فان الثواب تعظيم) أى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وا كرام (وهو) أى التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلا ألا يرى ان السلطان اذا أمر بزبال وأعطاه من المال مالا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وا كرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم مايستحقون به (فيقال

عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات (**قوله** لكنها ليست اسبابا باعثة الخ) لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاولى ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وأفعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد الاول لاستغنائه الذاتى (**قوله** بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا وللاعمال تأثير فى الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظائره وأنت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لانزاع فيه وأما بمعنى كون ذلك الترتب حقا لازما بحيث يذم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل فى الكتاب عليه (**قوله** ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين الى ما وعده الله تعالى من الثواب بفضله وجوده ان

لم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك أصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصي من النعم في الدنيا) وأنت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدى دفعه (وان سلم قبحه) من الله تعالى أيضا فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا) مساويا لها (الا ترى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقه) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي) من ظالم يريد اهلاكه (أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت أشق منها (وما يروي) من (ان فضل العبادات أحمزها) أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينافي أن يكون الاخف الاسهل أكثر ثوابا اذا كان أكثر مصلحة واعظم فائدة واذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) أي ماذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذلولا التكليف لم يستحقا عقابا (ومن أين لكم أن ذلك) التعريض للثواب (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني أكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم بأحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجه فابطل ماذكرتموه من غرض التكليف

ألا ترى أن الامير اذا أمر الزبال بأن يزيل نقرة واقعة في الطريق ففعله ثم أعطاه كثيرا من المال وأجله غاية الاجلال فنزل له ولو قام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله يذم عند العقلاء أيضا (**قوله** كالصلاة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة أفضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلاة أفضل منهما لاشتمالها عليها وعلى غيرها وسنذكر تمام الكلام فيه في الثواب في توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قبل التلفظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأمثالها لأن فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبدلون أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة نعم تلفظه بعد الاسلام أسهل لكن لبقاء الشئ حكم ابتدائه وأنت خبير بأن في الصلاة أيضا بل في كل عمل شرعي يمتثل به الكافر من حيث انه ملتقى من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام في تلفظ الكافر (**قوله** معارض بما فيه من تعريض الكافر) قد يجاب عنه بأن التعريض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الابدية هي المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارهما (**قوله** فبطل ماذكرتموه من غرض التكليف) قال في شرح المقاصد الحق

﴿ المرصد السابع في أسماء الله تعالى) وبه تنتهي مباحث الالهيات (وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول ﴾ الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولاشك انه) أي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) أي للاسم كما تشهد به البديهة (و) أيضا (التسمية فعل الواضع وانه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم الى أن التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هى الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظه ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره) فان هذا مما لايشتبه على أحد (بل) النزاع (في مدلول الاسم هو الذات من حيث هى هي أم) هو لذات (باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ) أبوا الحسن الاشعري (قد يكون الاسم) أي مدلوله (عين المسمى) أى ذاته من حيث هي (نحو لله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الي غيره ولا شك انها أى تلك النسبة (غيره وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير ممايدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها) أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لاهو ولا غيره كما مر) فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمي وذهب أكثر أصحابنا الى أن التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى أن كل اسم فو المسمي بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمي

تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الاليعبدون الآية ومن أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الاعند شرذمة لا يعتد بهم وأما تعميم ذلك بأن لايخلو فعل ما من أفعال الله تعالى عن غرض فحل بحث (**قوله** وأيضا التسمية فعل الواضع) لأنها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم (**قوله** ولم يلتفت اليه المصنف) لأنه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلاضرورة مما لاوجه له (**قوله** ولاشك انها) أى تلك النسبة غيره فيه بحث ظاهر لأن سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحى وقد سبق أنه من أقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند أهل السنة فليست هى ولا ما يشتمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحى (**قوله** فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة) الظاهر أن المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات ماله العلم لاذات الواجب تعالى اللهم الاأن يراد الذات المطلقة أو يقال فيه غلبة (**قوله** فذهب

وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ماهو عين كالموجود والذات ومنها ماهو غير كالخالق فان المسمي ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ماليس عينا ولاغيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولاغيرها وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هوالتسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا وذهب الاستاذأبو نصر بن أيوب الى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول أبى نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعني المذكور لابمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك أي مسماه وقول لبيد * ثم اسم السلام عليكما * لكن هذا بحث لغوي لافائدة فيه ههناوقال الامام الرازي المشهور عن أصحابنا ان الاسم هو اسم المسمي وعن المعتزلة انه التسمية وعن)الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهوعندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ماوضع

ابن فورك الخ)توضيح المقام أن ابن فورك ومن وافقه أطلقوا الاسم على المدلول المطابق للفظفان أرادوا بالمسمى ماوضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بأن الاسم نفس المسمى ظاهر وان أرادوا به مايطلق عليه الاسم أعنى الذات كمايدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الخ فرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر فى الحمل والبعض الذين خالفوه أرادوا بالمسمى المعنى الثانى وأخذوا المدلول أعم من المطابق واعتبروا فى أسماء الصفات المعانى المقصودة فزعموا أن مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على مامر فى الأمور العامة من أن صفات الافعال غيرالموصوف وان الصفات التى لاعينه ولاغيره هى التى يمتنع انفكاكها عن موصوفها وأما الشيخ الأشعرى فقدأراد بالاسم مدلوله المطابق و بالمسمى الذات فالمدلول المطابق للاسم العلمى عين الذات التى هى المسمى وفى نحوالخالق والرازق غيره وفى العالم والقادر لاعينه ولاغيره فلاحاجة الى ماذكره شارح المقاصد لتوجيه كلامه وهوالذى وجهنابه كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بأن الاسم نفس الخلق مثلا الاأن يثبت تصريح الشيخ أيضابه (**قوله** كالموجود) مبنى على ان الوجود عين الذات (**قوله** هوالتسمية) وأنه غيرالمسمى لايخفى أن جعل الاسم عين التسمية ظاهرالبطلان الاأن يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا (**قوله** بالمعنى المذكور)أى القول الدال (**قوله** أى مسماه) لان التسبيح والتعظيم انمايتعلق بالمسمى لاباسمه وقد يمنع ذلك بانه كمايجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقايص كذلك يجب تعظيم الألفاظ الموضوعة لهاوتنزيهها عن الرفث وسوء الأدب وقيل الاسم فى الآيتين مقحم وكذا فى قوله الى الحول

ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة

﴿ المقصد الثاني في أقسام الاسم ﴾

اعلم ان الاسم) الذي يطلق على الشئ (اما أن يؤخذ من الذات) بأن يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو (أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل) الصادر عنه فهذه هى أقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور بأزائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز أن يعقل ذات مابوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ملا بكنهها ويكون ذلك لوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على مامر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (وأما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فمحال عليه) تعالى (لما بينا) من ان الوجوب لذاته ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق إسمه عليه (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (فجائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعليم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعني العالي يكون سلبيا) كالقدوس (وأما المأخوذ من الفعل فجائز) في حقه تعالى أيضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هى (أقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا وأ كثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد

ثم اسم السلام عليكما (**قوله** فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه) لكن لا باعتبار خصوصه لأن الوضع للكلى لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم كما حقق فى المعانى والمغايرة بالكلية والجزئية لا تضر العينية فى هذا البحث مالم يتضمن معنى زائدا كالخالق والعلم (**قوله** اذ يجوز أن يعقل الخ) وانما لم يجب بجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الأشعرية لأنه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولا يفيد امكان تفهيمه المعتبر ايضا فى وضع الاسم

تسميته تعالى بالاسماء توقيفية أي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أوسلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق أذن شرعي أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على مالا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى مالا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك مايراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما

(قوله أي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) فان قلت من الأوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرهما قلت أجاب في شرح المقاصد بأنه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب (قوله وقال القاضي أبو بكر الخ) حجته قياس لوازم الأسماء على مرادفاتها واعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجيب بأن التسمية عمل اللسان (قوله ولا لفظ الطبيب) اعترض عليه بأنه قد ورد في حديث المصابيح انه عليه السلام قال لمن قال انى طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه من شرح المقاصد جوابه (قوله وذهب الشيخ ومتابعوه الخ) ههنا فائدة ينبغي أن ينبه عليها وهو أن بعض الفضلاء صرح بأن لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في أسماء الله تعالى ينبغي أن لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع أن هذا الاطلاق شائع اللهم الا أن يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير

فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة ليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في) المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم وأحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذى القوة وذي المعارج الى غير ذلك وأما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا وأما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة (فلنخصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لايوصف به غيره) أي لا يطلق على غيره أصلا (فقيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو أحد قولى الخليل وسيبويه والمروى عن أبى حنيفة والشافعى وأبى سليمان

من هى له اذا المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل (قوله مائة الا واحدا) تأكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدته دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين أو سبعين وفى بعض الروايات الا واحدة فتأنيث واحدة على تأويل الاسم بالكلمة (قوله اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ) فان قلت اذا كانت أسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخارى ومسلم قلت قوله عليه السلام من أحصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان أسماء الله تعالى يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما منها باعيانها تجمع انواعا من المعانى المنبئة عن الجلال لايجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل فى التسعة والتسعين فكيف يختص بمزيد الشرف ماهو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهى مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولى اونبى وهى سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التى يختص بمعرفتها الأنبياء والأولياء ويحتمل الدخول لكنه مبهم لايعرفه بعينه الأولى ومنشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالى فى شرح الأسماء الحسنى والحق أن التصرف بالاسم الأعظم وبأى اسم كان من اسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع مسماه والتخلق بأخلاقه وبمجرد ذكر الاسم الأعظم لا يحصل المناسبة كان ذكر اسم السلطان لاينفع مالم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا (قوله وأما فى الحديث الخ) اختلف فى انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لأنه من باب العمل وقيل لايجوز لأنه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على وجه الاخبار يكفى فى الاذن مالم يكن فى السوق أمر آخر يمنعه والا يلزم أن لا يكون كثير من الأسماء مأذونة فلا عبرة بما فى شرح المشارق من أنه لايلزم من قول عائشة رضى الله تعالى عنها ان الله رفيق يحب الرفق صحة أن يقال يارفيق لأنه ذكر على وجه الاخبار (قوله فكالحنان) هو بالتشديد من الحنان بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى وحنانا من لدنا (قوله وهو أحد قولى الخليل وسيبويه) وحكى ابن

الخطابى والغزالى رحمهم الله تعالي (وقيل مشتق وأصله الاله حـذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام أى عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد وقيـل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية) هي كونه معبودا للخلائق ومحتارا للعقول (وقيل) معني الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الي صفة القدرة وقيل هو الذي لايكون الا مايريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعـه) على هـذين الوجهين (صـفة سلبية) فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها فى الاصـل صـفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة النـدمان والنديم (أى مريد الانعام علي الخلق فرجعهما صفة الارادة) وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صـفة فعلية (الملك) أى (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولا يذل) أي يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) أي (المبرأ عن المعايب وقيل) هو (الذي لايدركه الاوهام والابصار فصـفة سلبية) على الوجهين (السلام) أي (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا في ذاته وصفاته وأفعاله (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السـلامة) أى هو المعطى للسـلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما أخبر به كالوحـدانية مثلا في قوله شـهد الله انه لااله الا هو (ورسوله) فيما أخبروا به في تبليغهم عنه (اما بالقول)نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية أو بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (ففعلية

جنى ان سيبويه رؤى فى منامه فقيل مافعل الله تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له بم نلت ذلك فقال لقولى ان اسم الله أعرف المعارف (**قوله** وأصله الاله) يحتمل أن يكون حرف التعريف فيه من المحكى وهو الظاهر من كلام الشـارح و يحتمل أن يكون من الحـكاية بأن يكون الأصل الها منكرا وقد ذهب الى كل فرقـة (**قوله** من الوله) فاله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لـكن على الثانى أصله ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا فى وساد أساد (**قوله** للاشتهار) قيل لا بعد فى أن يشعر بالبعض باعتبار ملاحظة الأصل كما فى الـكنى والألقاب (**قوله** الرحمن الرحيم) الرحمن أبلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الأبلغية باعتبار الـكمية كما قيل يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والـكافر و رحمة الآخرة تختص بالمؤمن و بعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الـكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الاخروية لانها كلها أجسام وأما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيـل الرحيم أبلغ لان الفعيل يكون للصفات الجبليـة وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل فى غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقول بنى حنيفة لمسيلمة الـكذاب رحمن اليمامة

وقيل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الاكبر اما بفعله) وايجاده (الامن) والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (أو باخباره) اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهيمن) أى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم) فيرجع الي صفة العلم (و) أخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معني المهيمن (الامين أى الصادق في قوله) فيكون صفة كلاميه وقيل هو بمعني الحفيظ وسيأتي معناه (العزيز قيل) معناه (لا أب له ولا أم وقيل لا يحط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام أو الذى لا يخالف أو الذي لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعني الاول مشتق عن عز الشئ يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من أراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب أو الاثابة (وقيل القادر والعزة والقدرة) والغلبة (ومنه المثل من عزيز) أى من قدر وغلب سلب (الجبار قيل من الجبر بمعني الاصلاح) أى المصلح الامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) أى أصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا أكرهه (أى يجبر خلقه) ويحملهم (على مايريده) فمرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان تناله يد الافكار أو يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جبارة) اذا طالت وقصرت الايدى عن أن تنال اعلاها فمرجعه الي صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعني بأنه اذا لا يتمني مالا يكون ولا يتأسف على مالم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن بن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (أى انتفت عنه صفات النقص) فمرجعه صفة سلبية (وقيل) أي انتفي عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل في معناه ماقيل فى) معنى (العظيم) وقال الغزالى رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى الكل يرى حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا الله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناهما واحد) أى المختص باختراع

تعنت وتمرد (قوله لا يرام) أى لا ينال من رام يريم بمعنى برح (قوله وقيل عليه ثواب العاملين) كانهم جعلوا

الاشياء (المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالى رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى أن يقال مايخرج من العدم الى الوجود يحتاج أولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا التصوير والتزيين كالبناء بقدرة المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين (الغفار) أي (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لايغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) أي الحكم (اما بالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعني الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أى احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهى الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطي العزة) في أكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناهما مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (العدل لايقبح منه مايفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لايعلمون ولايحتسبون (وقيل العالم بالخفيات) فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر) فصفة كلامية (الحليم لايعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قد مر) معناه فى تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازى على الشكر) فان جزاء الشئ يسمى باسمه (وقيل) معناه

انه (يثبت علي القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثني علي من اطاعه فيكون صفة كلامية (العلي الكبير) هما (كالمتكبر في المعني (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم (وقيل من لا يشغله شيء عن شيء) فمرجعه صفة سلبية (وقيل يبقي صور الاشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع (المقيت خالق الاقوات وقيل المقدر فيرجع علي التقديرين الي الفعل (وقيل) معناه (الشهيد هو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة (الحسيب الكافي يخلق مايكفي العباد) في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم أكرمني فلان وأحسبني أى أعطاني حتي قلت حسبي (وقيل المحاسب بأخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع الي صفة كلامية (الجليل كالمتكبر) وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال (الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود) ومرجعها الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالى هو أخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع) هو الذى وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن (الحكيم العليم) ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء علي ماهي عليه والاتيان بالافعال على ماينبغي وقيل الحكيم بمعني المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعني المحلوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد كالصبور بمعني الصابر (أي يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لايشارك فيما له من أوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) أى لا يفتقر في وجوده الي غيره (وقيل) معناه (المحق اى الصادق) فى القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق)

العزيز بمعنى المعز كالخبير بمعنى المخبر (**قوله** وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام) قيل ينبغى أن يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا لمعنى المتكبر والا فان أريد بهما الصفة السلبية

وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه
(القوى القادر على كل أمر المتين) قال الآمدى معناه نفى النهاية في القدرة يعنى ان قدرته
لا تتناهي وفي عبارة الكتاب (هي النهاية فى القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيفا والا
ظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية
الولى الحافظ للولايه) أي النصرة فمعناه الناصر (وقيل هو بمعني المتولى للأمر والقائم
به الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصي العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع
الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه أى لن تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء
النعم المعيد يعيد الخلق) بعد هلاكه (المحي خالق الحياة المميت خالق الموت الحي ظاهر)
مما مر (لقيوم الباقى الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة
فعلية (الواجد الغنى) أى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالى)
المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مر
تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من انه يمتنع أن يشاركه شيء فى ماهيته وصفات
كماله وقد يروي الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات أى لا تركيب
فيه واحد في الصفات لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة
اضافية (وقيل) معناه (الحليم) أى الذى لا يستفزه ولا تقلقه أفعال العصاة فتكون صفة
سلبية (وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسؤل) لذى يصمد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة
اضافية (وقيل الصمد مالا جوف له) أي المصمت فد له بدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول
الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثانى أبلغ من الاول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء
ويؤخر من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا يزال)أي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل
شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية
(وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أى قهره (الباطن المحتجب عن الحواس)
بحيث لا تدركه أصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالى كالعلى)
مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا
اليه من المعاصى (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي) للسيئات والمزيل لآثارها من
صحائف الاعمال (الرؤف المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي

مخلوقاته كما يشاء (ذوالجلال والاكرام كالجليل) قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من أقسط أى عدل وقسط أى جار (الجامع أى للخصوم يوم القضاء الغنى لايفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره بالوجود من العدم (الهادى بخلق الهدى) في قلوب المؤمنين (البديع أي المبدع) فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لامثل له (الباقي لاآخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقدمر فهذه هي الاسماء الحسنى) الواردة في الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفرلنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (انه هوالغفور الرحيم) الجواد الكريم ثم ان المصنف تابع الآمدى في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبالفهما على طلابها فتبعناهما فيه ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة

﴿ الموقف السادس فى السمعيات ﴾

أي فى الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) أربعة ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كمامر وسيأتي أيضا

﴿ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول في معنى النبي ﴾

وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوى) الى معنى عرفي اما المعني اللغوى (فقيل هو المنبئ) واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل

والثبوتية كما قيل فى تفسيرها لم يكن لقول الشارح وقيل الخ فائدة فتأمل (**قوله** قال الآمدى هوقريب من معنى الجليل) قبل التفاوت باعتبار المعنى اللغوى فان الجليل هو المتصف بالجلال وذوالجلال هوصاحب الجلال فالتفاوت والقرب غير مخفى (**قوله** يتوقف عليها السمع) أى توقفاقريبا فيخرج مباحث الالهيات (**قوله** أو تتوقف هى على السمع) أى بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فانهاعقلية عند البعض (**قوله** فهو عند أهل الحق من قال الله تعالى الخ) قال الابهرى النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لايلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وأنت خبير بان تفسير النبى بما ذكر ينبغى أن يبنى على حدوث الألفاظ اذ

لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبائه عن الله تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبأ فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلو شأنه) وسطوع برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى وأما) مسماه (في العرف فهو عند أهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده (أرسلتك) الى قوم كذا والى الناس جميعا (أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) أي في الارسال (شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله) سبحانه وتعالي (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالاته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفي (وهذا) الذي ذهب اليه أهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل مايشاء ويختار مايريد (وأما الفلاسفة فقالوا هو) أي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (أحداها) أي احدي الامور المختصة به (أن يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجردات) العالية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور مايحدث في هذا العالم) العنصري الكائن الفاسد لكونها

قدمها مع حدوث التعلق أو قدمه أيضا مع حدوث المتعلق غير معقول فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الأنبياء وهل هذا الا دور صريح قلت الذي توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع هو هذا فلا دور (**قوله** نوع خفاء كما لا يخفى) لان المطلوب ان المخصص مجرد المشيئة والآية انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا أمر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد أظهر لما روى ان أبا جهل قال تزاحمنا بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نرضى به الا أن يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بأن النبوة ليست بالنسب والمال وانما هي بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده فيجتبي لرسالته من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم هذا لا يستلزم الايجاب الذي يقوله الفلاسفة لانه تعالى ان شاء أعطى النبوة وان شاء أمسكه وان استعد المحل وقد يقال اذا شاورك أحد فقلت له أنت تعلم ما تصنع استفيد منه بحسب العرف تفويض أمره الى مشيئته وفيه مافيه (**قوله** المنتقشة بصور مايحدث الخ) قد سبق تفصيله في عاشر مقاصد القدرة

مبادي له فقد تتصل) النفس الناطقة (بها) أي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) أي يرتسم فيها من تلك الصور مالا تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها (ويؤيده) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) أي رؤية النفوس البشرية (وما هي عليها من التفاوت) في ادراك المعاني العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان غير أن يعرض لها غلط (ومتنازلا الي البليد الذى لايكاد يفقه قولا وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بانواع المجاهدات (أو مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (أونوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لايبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذ الاطلاع على جميع المغيبات لايجب للنبي اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء (والبعض) أى الاطلاع على البعض (لايختص به) أي بالنبي (كما اقررتم به) حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) أي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وتجردها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى على القول بالموجب بالذات (و) نقول أيضاً (باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث

(قوله حيث جوزتموه للمرتاضين الخ) قد يجاب عنه بأن لهم أن يقولوا كونه بلا مرض ونوم ورياضة تختص به على انه يجوز أن يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاثة ويكون كل واحد منها خاصة اضافية (قوله مع اتحادها بالنوع مشكل الخ) اعترض عليه بجواز الاستناد الى المشخصات ثم قوله مبنى على القول بالموجب مدفوع بجواز اسناد الاختلاف الى أحوال البدن بطريق جرى العادة نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام فى لزوم القول به على تقدير اسناد الاختلاف اليها كما يفهم من كلامه والجواب ان تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون فى المآل اسناد الاختلاف الى أحوال البدن ثم ان الاختلاف بطريق جرى العادة ينافى الشرطية التى كلامنا

كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لا تفيد الا ظناضعيفا (وثانيها) أي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (لان النفوس الانسانية) ليست منطبعة في الابدان (وهى بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه في غيرها) أي في المواضع السافلة (أقل عرضا) واذا كانت ارادت النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد ان تقوى نفس النبي) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بأرادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذى تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الارادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص) على ماهو مشهور في كل عصر من الصلحاء (قلنا هذا) الذى ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان (بناء على تأثير النفوس في الاجسام) وأحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود الا الله) سبحانه وتعالى (والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادت النفسية (لا تعطيه) أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) أى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لايختص بالنبي) كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها أن يري الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا) من الله اليه (ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل مايحصل للنائم في نومه) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب

والاتصال بعالم القدس (ملكة) أي صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى توجه) منه (قلنا هذا) الذى ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس في معتقدهم (وتستر) عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم) اما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات (ومآله) أي مآل ماذكروه فى الخاصة الثالثة (الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة كما للمرضي والمجانين) فانهم يشاهدون مالا وجود له في الخارج (على ماصرحوا به) وقرروا ماهو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية) ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان أمره ونهيه (من قبيل مايرجع الى تخيلات لا أصل لها) قطعا (أو ربما خالف) مادعا اليه (المعقول) أيضا (هذا) كما مضي (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص)الثلاث(انقادت له النفوس البشرية(المختلفة) بطوعها (مع ماجبلت عليه من الاباء) عن الانقياد لبني نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ماهي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطنا (سببا لقرار) أى ثبات (الشريعة التى بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان) وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه فى معاشه من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات) وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل مايعمله الآخر له (والمعاوضات) وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء مايؤخذ منه من عمله الا ترى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن

فيها (قوله كالمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بأن خلاصة كلامهم أن النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادئ العالية يتمثل بقوتها المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية أشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخيل صورة لموجود وكم بينه وبين تخيل مالا وجود له أصلا كالمرضى والمجانين

معيشته بل لابد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه أشار بقوله (ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس) أي مدت عنقها (الى مايريده غيره وطمح) أي ارتفع (عين كل الى ماعند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر) أي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) أي القتل (والمرج) أي الاختلاط (واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص) لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدى) أي كل واحد منه (الى مافيه بقاؤه وبه قوامه سيما نوع الانسان) فان العناية به في الاعطاء والهداية أكثر (وهو أشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ماعداه من تلك الانواع (وهذا) أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من أعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة والدفع لمضار الشديدة (افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء

﴿ المقصد الثاني ﴾

في حقيقته المعجزة وهي) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ماقصد به اظهار

(قوله افترى الطبيعة) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلي على نحو ماصام نهاري وان أريد بالطبيعة سببها أعني العناية فتأمل

(قوله في حقيقة المعجزة) لاخفاء ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم أسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسماله فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان ههنا تجوزا آخر بناء على الاصح من رأي الاشعري وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لاعن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة اذ لو حمل العجز على المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر (قوله عبارة عما قصد به الخ) اعترض على هذا التعريف بأنه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة وأجيب بأن المراد القصد من عند الله سبحانه وتعالى والاظهر في الجواب أن يقال المتبادر من التعريف قصد

صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن أمور ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها
ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة ﴿ البحث الاول ﴾ في شرائطها وهي سبع)
الشرط (الاول أن يكون فعل الله أومايقوم مقامه) من التروك وانما اشترط ذلك (لان
التصديق منه) أي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا أومايقوم مقامه ليتناول
التعريف (مثل ماذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه) أي
على وضع أيديكم علي رؤسكم (ففعل وعجزوا فانه معجز) دال على صدقه (ولولا فعل لله
ثمة فان عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادراً عنه تعالى بل هو عدم
صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط
عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدى ان المعجز ان كان عدميا كما هو أصل شيخنا
فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض أصحابنا
فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا أو مايقوم مقامه * الشرط الثانى
أن يكون (المعجز) خارقا للعادة اذلا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق
بالقول كما سيأتي ومالا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار
في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه فى ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة
(وشرط قوم) في المعجز (أن لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى
الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشيء لان قدرته
مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول
أم لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الي ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة
بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس

إظهار الصدق فى نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى (**قوله** ان كان عدميا كما هو أصل شيخنا الخ) هذا
المنقول من الآمدى مخالف لما مر فى المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلينظر فيه (**قوله** وشرط قوم الخ) قيل هذا
مستدرك لان معنى الشرط الأول أعنى كون المعجزة فعل الله تعالى أن لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب
وجوابه ان معناه أن يكون مخلوقا له تعالى يؤيده ماذكره الشارح فى شرح الكشاف ان شرط المعجزة أن
يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلى منه سبحانه وتعالى وحينئذ يكون معنى قوله وشرط قوم الخ انه
شرط قوم أن لا يكون مكسوبا للعبد أيضا ولا يقدح فى هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد أصلا كما لا يخفى
ويؤيده أيضا ماسيذكره فى جواب أول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق
(**قوله** كصعوده الى الهواء الخ) فانه مقدور له بأقدار الله تعالى

القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز * الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الاحوال مثل أن يقال له) أي لمدعي النبوة (ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل) بأن دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي (الخامس أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان أحيي ميتا ففعل خارقا آخر) كنتق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس أن لا يكون مادعاه وأظهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال معجزتي ان أحيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) أي بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدي لا أعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خر ميتا في الحال) قال القاضي (بطل الاعجاز لانه كأنه أحيي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر

(قوله وهو الاصح) لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بتعجيز الغير وهو حاصل (قوله ما في عبارة الكتاب من الاختلال) لان من شرط أن لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بأن نفس القدرة معجزة فلا معنى للرد عليه بأن نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدورا للنبي عليه السلام دون غيره معجزة فلا خلل حينئذ في العبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانه لا معنى للرد لكونه معجزا على من شرط عدم مقدورية المعجزة فتأمل (قوله ظاهرا على يد مدعي النبوة) وقولهم كرامة الأولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه أي هي كالمعجزات في دلالتها على صدق نبيهم (قوله وهو بعد ذلك مختار الخ) هذا يدل على انه لو قال معجزتي أن

أنه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على ان يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلابد في معارضته من المماثله واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة وقال القاضي لاحاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع أن لا يكون) المعجز (متقدما علي الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف أو متأخرا عنها علي تفصيل سيأتي وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ماقد ظهر علي يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب به) أى بالاتيان بذلك الخارق أو بغيره (بعد) أى بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال) في اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه الي فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لاخلق ذلك الشئ في الصندوق (و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه (بناء) أى مبني (علي جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وانما كان مبنيا علي ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن أخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لايتصور عندنا ظهور الخارق علي يد الكاذب (فان قيل) ماذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله (فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ماتقولون أيضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوي ليست معجزات (انما هى كرامات وظهورها على الاولياء

أحيي هذا الضب الميت فأحياه فنطق انه كاذب لا يعلم به صدقه تأمل (**قوله** لان المعجزة اخباره عن الغيب) لايخفى ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدا زائدا على هذا التقدير (**قوله** فيكون هو كاذبا في دعواه) فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فاذكره انما يتم لو أثبت انه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره (**قوله** وسيأتيك انه لا يتصور الخ) قد يناقش فيه بأنه فرق بين الكذب في دعوى انه آية صدقه والكذب في دعوى النبوة وما

جائز والانبياء قبل نبوتهم لايقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم أيضا وحينئذ تسمى ارهاصا أي تأسيسا للنبوة من ارهصت للحائط أسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لانبي فيه هذا (وقد قال القاضي ان عيسي كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ماهو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المقوله عنه (ببنت شفة الى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها الى أن تكامل فيه شرائطها) وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل (و) أما (قوله وجعلني نبيا) فهو (كقول النبي عليه الصلاة والسلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قررناه انما هو (في) المعجز (المتقدم) علي الدعوى (وأما المتأخر) عنها (فأما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) انه دل علي الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا (واما) أن يكون تأخره (بزمان متطاول مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته (فقيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى

سيأتي هو الثاني واللازم ههنا هو الاول (قوله ببنت شفة) أي بكلمة يقال ما كلمه ببنت شفة أي بكلمة (قوله في انه تعبير عن المتحقق الخ) لايخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه به أعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين والاظهر أن يقال في انه تعبير عن غير المتحقق في زمان بما يدل على تحققه في ذلك الزمان تنبيها على القطع واليقين بتحققه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدرة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازلي وهذا غير ماذكره الشارح لكن يرد عليه انه لايناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء والطين اذ يرد على كل من التوجهين ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من التوجهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة به عليه السلام لان نبوة كل نبي بل كل حال لكل أحد ثابت في العلم الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه بما ذكره والاقرب أن يقال في معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعيناتهم العمائية لما سيرد عليهم من النشآت المتواردة وأحكامها ونبينا عليه السلام كان في نشآته الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا في تعيين حصص كمالاتهم الروحانية التي بحسبها يظهر كمالاتهم الجسمانية كما روي عنه عليه السلام أول ماخلق الله نوري هو

لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ماوعد به (وقيل حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل يصير قوله) أي اخباره (معجزا عند حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعنى كونه معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لا تصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في أبكار الافكار ﴿ البحث الثاني في كيفية حصولها ﴾ المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لماتعلق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن أرسله الى الناس ليدعوهم الي مانجيهم ويسعدهم فى الدارين ولا يشترط لاظهارها استعدادا كما لايشترط في النبوة على مامر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدل كما نشاهده فى المرضي من (ان النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض) من الامراض الحادة وتحليلها المواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن

المفهوم من شرح الجندى رحمه الله (قوله لان شرطه العلم بكونه معجزا) فيه بحث وهو انه مخالف مامر فى بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف لايتوقف على النظر وعلى العلم بوجوبه والالدار وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب أن يقال لان شرطه التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ماوعد به (قوله وربما لم يكن كذلك) فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق البتة قلت انضمام الخارق الى ماليس بخارق فى نفسه لايجعله خارقا فيكون الخارق فى

القوت) الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (ما لو امسك) أى زمانا لو أمسك عنه (في) أيام (صحته شطره) أى نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملاء الاعلى أولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان أشدّ وأقوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية مايقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه الصلاة والسلام أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني (وأما القول فكالاخبار بالغيب وسببه مامر) في المقصد الاول من الانجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك (وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لانفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحر وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف فى مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه ﴿ البحث الثالث في كيفية دلالتها ﴾ على صدق مدعي النبوّة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانقطاع السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار اليه بقوله (وهي عندنا) أي الاشاعرة (اجراء الله

الصورة المذكورة فى المآل نفس الاخبار المذكورة (**قوله** كما أشير اليه بقوله عليه السلام أبيت الخ) مبنى على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذاتها الشاغلة عنهما كما قيل

وان شراب الوصل خير شراب ✱ وكل شراب عندها كسراب

ويحتمل أن يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا (**قوله** بما فيها من الصور) أى الكلية والجزئية قالوا ان للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية والآخر فى العالم النفسى نقشين أحدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثانى بالآلة (**قوله** وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات الخ) هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بأن دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بأن الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود أعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدى فلا يتجه حينئذ قوله فان خوارق العادات الخ فتأمل (**قوله** وهى عندنا اجراء الله تعالى عادته الخ) فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادي فى كل الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة الخ

عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) أي عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال أنا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه ان الشاهد تعلل أفعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية) أي ندعي ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض أصحابنا انه) أي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لان لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) أي ذلك الوجه (بعينه فان دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضا محال (وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة

(قوله فمعلوم انتفاؤه عادة الخ) قيل فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا ينافي أن يكون بقياس خفي جبلي مجبول في الطبائع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبيحا والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي أن ينكر وان أنكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتأمل واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبي فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة ويظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء عليه

بالصدق) ليس أمراً لازماً لزوماً عقلياً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انخراقها) أي انخراق العاديات (عن مجراها) العادي (جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لان العلم بصدق الكاذب محال ﴿ تذنيب ﴾ من الناس من أنكر امكان المعجزة) في نفسها (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعي النبوة (ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها)

﴿ المقصد الثالث ﴾

في امكان البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من أمته انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم (والا) أي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل (حسن) قطعاً لاعذارهم (وقال أبو هاشم يمتنع خلوه) أي خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة (و) جوزه أيضاً (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذا اندرست وهو) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) أي مبني (على أصلهم) الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسداً أيضاً (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) في مدعانا (فانا) انما (ادعينا الامكان العام) الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف * الاولى من أحالها) أي

السلام فليتأمل (قوله لان العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع تخيل ان اعتقاد الشيء قطعاً لا يستلزم وقوعه وأما كون الاعتقاد مطابقاً فمما

حكم باستحالتها لذاتها ﴿ الثانية من ﴾ جوزها ولكن (قال لاتخلو) البعثة (من التكليف) باوامر ونواه (وانه) أي التكاليف (ممتنع) فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها ﴿ الثالثة من ﴾ جوز التكاليف و (قال في العقل كفاية) في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لافائدة فيها (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) أى دون المعجزة (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة (السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لا تفيد العلم أصلا بل الظن وانه لايجدي في المسائل اليقينية (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف المنكرة لها • الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه * الاول المبعوث لابد أن يعلم ان القائل له أرسلتك) فبلغ عني (هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم أجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبي (الثاني ان من يلقي اليه) أي الي النبي (الوحي ان كان جسمانيا وجب أن يكون مرئيا) لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) أى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان كذلك) أي القاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) أى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (ومالايجوز وانه) أي العلم بما ذكر (لايحصل الا بغامض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لايخفى (وهو) أي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) فى أى زمان كان (و) حينئذ (يلزم افحام النبي وتبقى البعثة عبثا والا) أى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور

لامدخل فيه للجعل حتي يقال انه أيضا عادى (قوله الثالث التصديق بها الخ) فيه بحث لان هذا الدليل لايناسب المذهب الاول أعنى دعوى استحالة البعثة فى نفسها ألا يرى الى قوله وحينئذ يلزم افحام النبى عليه السلام و يبقى

مما لا يتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى * (وجواب) الوجه (الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو يخلق علما ضروريا فيه) بأنه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء * (و) جواب (الثالث اما على أصلنا) في التعديل والتجويز (فلا يجب الامهال) لانا بينا فيما سبق انه اذا دعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله (مع العلم العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم) في التحسين والتقبيح (وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت مصلحتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق (فقال) الولد (دعني اسلكه الي أن اشاهد السبع أو المهلك أليس ذلك) القول من الولد (مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك أليس منسوبا الى فعل ماتوجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه يندفع الالزام عن أصلهم أيضا الطائفة (الثانية من قال البعثة لاتخلو عن التكليف لانه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وأيضا هي لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذي هو

البعثة عبثا فتدبر (قوله وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال الخ) لايخفى ان أخذ هذا المعنى من عبارة المصنف لايخلو عن بعد والاوجه أن يجعل قوله ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثاني بان يقال حاصله انه يجوز أن يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل أو خلق العلم الضروري بهما من غير القاء كلام من شخص اذا الكلام في الامتناع الذاتي لا في نفي الواقع ويمكن أن يجاب عنه أيضا بان ليس كل جسم يرئى كالهواء ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز أن يجيء الملقي في الخلوات فان الكلام في

لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة لله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (أو معلوم اللاوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ) أي حين اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثاني التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا أقدم عليه (أو العقاب بالترك) اذا أحجم عنه (وهو) أي الاضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه (الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث) قبيح (أو لغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه)عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (أو الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع أو نفع و تكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فانه منزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك أبد الآباد ولا شك ان أهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (اما مع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) أصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (وأما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه لا يقول بوقوعه ولا ان) أي ولا يقول بأن (كل تكليف كذلك) أي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده أيضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من أهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الافعال (ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربي) أي تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا * وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره

جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية (و) جواب (الثاني) أن يقال (ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربى كثيرا على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل مما لا يجوز * (و) جواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح (ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني) وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال وأما عقابه أبدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه عصى أمر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف (في الحال) انما هو (بالايقاع في ثاني الحال) لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) أي التكليف (كالاحداث) يعني ان ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) أي الاحداث (مما لا شك فيه فما هو جوابكم) في الاحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) أي التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله (أحد أغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي يربى شغلها على شغل التكاليف) * الطائفة (الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة

لامتناع الذاتي فليتأمل (قوله وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) قيل اقتصار المصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم ان لا يعصى الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل أعني الايمان فلا تكليف له اللهم الا أن يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم (قوله وذلك كالاحداث) قيل المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد في

والصابئة والتناسخية غيران من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ماحكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك ومالم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) أي احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان مايقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال مالا يحكم) العقل (فيه) بشيء وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ماينفع وما يضر من الافعال وذلك) أي النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها) ولو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل (يجربون فيه) أي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم) بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) أي قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة مايكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) أي بتحصيل العلم بأحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح المعاش فاذا استعانوا من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكانه معرفته) أي معرفة ماذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في أمكان معرفة التكاليف وأحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي لا يعلم مايعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع مايعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو ان الانسان مدني بالطبع فلابد له من قانون عدل محتاج الي واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على ان مايأتي به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ

* الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة أصلا (لان تجويز خرق العادة

الاحداث فتأمل (قوله وهؤلاء كلهم احتجوا الخ) لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الانبياء

سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا وأواني البيت رجالا) كلا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت المعجزة على يد غير من أدعى النبوة بأن يعدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) أي فى تجويز خرق العادة (من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ أن يكون الآتى بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة أشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذى نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الامثلة المذكورة (لا ينافي امكانها) في أنفسها (وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم لمين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا تتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه فى نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لنبي (وكرامة) لولى (عادة مستمرة) توجد في كل عصر وان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره أوفلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل أمرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة من قال ظهور المعجز لا يدل على الصدق) في دعوي النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها مالا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو أقوى من أمزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية (أو لكونه ساحرا) ماهرا في السحر (وقد أجمعتم على حقيقته) أي على كون السحر مؤثرا في أمور غريبة كما دل عليه

المذكورين (**قوله** ومن انعدامها الذى نقول نحن به) ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان امكانه سمعى يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا أول المسئلة (**قوله** أوفلا يكون حينئذ خرقا للعادة) قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثانى للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس فى الأفق مرارا مثلا خارقا خروج عن الانصاف اللهم ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة أخرى (**قوله** أى على كون

الكتاب كقوله تعالى * فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة أيضا اذا مامن عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بأن قتله شخصا بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي (أو لطالسم اختص) هو (بمعرفته) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطالسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا أتي به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطالسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو الخاصية بعض المركبات اذلاشك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا أرسل على اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذى ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من

السحر مؤثرا وجه التفسير أن لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا (**قوله** كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام) روى انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشر عقدة وترديه في بئر فرض عليه السلام ونزل المعوذتان وأخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فأرسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور قلت لا لانهم أرادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك (**قوله** ومن أنكره من القدرية) قال القدرية السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى أجيب بجواز أن يكون سحرهم ايقاع ذلك التخيل وقد وقع ولو سلم فكون أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على أن لا حقيقة له (**قوله** وقال آخرون هو كافر) وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تقابل قوله وقال آخرون الخ لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله

التركيب دون غيره (الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (الى بعض الملائكة) فانها قادره على أفعال غريبة فلعل ملكا اظهر مايعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا (أو الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة (أو) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) أى مدعى النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لايقع مثله الا في ألوف من السنين ويستتبع أمر غريبا (فاتخذ ماعلم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على صدقه (الثالث) منها (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لامعجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع أن لايصدق به التصديق) أى سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي (اذ لاغرض واجبا) فى أفعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لايتعين)التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق (اذ لعله) أي الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) أي ايهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب) بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (أو) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبى آخر) موجود فى جانب آخر أو يكون ارهاصا لنبي سيأتى فيمابعد كالاحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه (الخامس انه لايلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لاتقبيح عندكم منه شئ) ولا سمعا للزوم الدور (السادس لعل التحدى) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض الاقطار (أو لعله) أى القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعى ومواطأة معه (في اعلاء كلمه لينال من دولته حظا) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به أولا)وظنوا ان دعوته مما لايتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة اتباعه (أو شغلهم مايحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه) أي عن المدعى ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن اظهار ما عارض به (أو ظهر ثم أخفاه أصحابه) أى اتباع المدعى (عند استيلائهم) وغلبتهم علي الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتي انمحي بالكلية (ومع

قيام هذه الاحتمالات) الثمانية (لا يبقي لها) أي للخارق الذي سمي معجزة (دلالة على الصدق * الجواب الاجمالي ماقررناه غير مرة) أي قررناه مراراً ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من ان التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي) كما في المحسوسات (و) الجواب (التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لايكون الا فعلا له لا للمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز) الذي هو (كفلق البحر واحياء الموتى) وابرء الاكمه والابرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد الاعجاز (فاما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضا) انه لا التباس (أو) يكون (معه) أي مع ادعاء النبوة والتحدي وحينئذ (فلا بد من) أحد أمرين اما (أن لايخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثاني أن لاخالق الا الله) فلا يكون المعجز مستندا الى غير (وعن الثالث ان) لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ أبو اسحاق لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجز وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار حتي اذا أراد الولي ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقي فقط (وقال القاضي تجوز) الكرامة (اذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجز (بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير) كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر) فلا تشتبه احديهما بالاخرى (وعن الرابع انا لا نقول بالغرض) أي لا نا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لان أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول) ان خلقها علي يد المدعى (يدل علي تصديق له قائم بذاته) تعالي كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجلة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوى

حدا وان لم يكن كافر لتأمل (قوله وحينئذ فلا بد من أحد أمرين الخ) يمكن أن يقال لا حاجة الى شيء منهما لجواز أن يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه أو ينصب أمارات دالة على كذبه بحيث يعلم متواقطعا (قوله لا تبلغ الكرامة درجة المعجزة) هذا مردود بأن من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف ولذا قيل ان الامة مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لأمته اذا كانت على

يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة (وعن الخامس فقدمر) في مسئلة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالي (وعن السادس اذا أتى) مدعي النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) أى يعلم بالضرورة العادية الوجدانية (المبادرة) بلا توان (الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم واموالهم و) يعلم الضرورة أيضا (عدم الاعراض عنها) أي عن المعارضة في مثل هذا الامر (بحيث لاينتدب له أحد) ولايتوجه نحو الاتيان بالمعارض أصلا (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) أى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ماأتى به مقدوراً لغيره (وعن الثانى كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة أيضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لايوجب احتماله في الجميع) أى في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا) من أصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم أيضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية * الطائفة (السادسة) من منكري البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لايمكن ان لم يشاهده لابالتواتر ولكنه لايفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد معجزة وانما قلنا ان التواتر لايفيد العلم (لوجوه * الاول أهل التواتر يجوز الكذب علي كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد * الثانى ان حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ماقبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم جوز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) أى العلم (فى عدد) معين (و) أيضا (ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لا تفيده) أى لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا (ثم نزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيده) شيء من هذه المراتب (بالغا مابلغ) لمساواة كل منها لما قيل في عدم الافادة * (الثالث لوأوجب

طريقته (قوله وعن السادس اذا أتى الخ) هذا هو الجواب عن أول الوجهين المذكورين فى السادس وأما

التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة ان التواتر لايشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) أي للعلم على تقدير حصوله انما (هو الخبر الاخير) وحده لاهو مع ماسبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ * (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة مابلغت (ولا سبيل الى العلم به) أي بالشراط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فاثبات العلم به) أي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح * وجواب الاول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك مالا يقوى عليه كل واحد و) جواب (الثاني ان حصول العلم عنده) أي عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) أي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخرى وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن الثالث اما عندنا فلانه) أي العلم عقيب التواتر

الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع (**قوله** بيان الملازمة ان التواتر الخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ماسبق من ان حكم كل طبيعة حكم ماقبلها فاذا أفاد المائة أفاد التسعة والتسعون واذا أفاد هذا أفاد الثمانية والتسعون الى أن يبلغ الواحد (**قوله** استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء فى الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثانى والثالث و بالاستواء هو الاستواء فى احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقائع فينبغى استواء المخبر الاول والذى بعده بالغا مابلغ والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثانى هو المناسب لنفى ايجاب التواتر للعلم مطلقا أى سواء كان فى قرون أو قرن واحد فتأمل (**قوله** عندنا معاشر الاشاعرة الخ) يمكن منع تساوى طبقات الاعداد من غير بنائه على أصل الاشاعرة لما يرى من قوة العشرة على مالا تقوى عليه الخمسة والثمانية (**قوله** فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد) قد يقال لاشك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يخلق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لاينافى كون الطبقات متساوية فى الاحتمال المذكور فى حدود أنفسها وأنت خبير بأنه يمكن رجع منع

(بخالق الله) فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له (وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن أهل التواتر (اسباب معدة) لحصول العلم لاموجبة له (وهي) أي الاسباب المعدة (قد لا تجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول في المنتهى) فالاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ماذكره بقوله (ثم انا نجد من أنفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوي) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا الى أن ينتهي (الى مالا أقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق أمثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر (على شرطه)وضابطه (لا انا نستدل بالتواتر)والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على مايعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه أمر لاشبهة فيه اذلا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتي يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء بكون أخباره متواترة مشتملة علي شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ماذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لانظري فتدبر * الطائفة (السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع) التى أتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على مالا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذي لايوافق العقل والحكمة (كاباحة ذبح الحيوان وايلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (أيام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح

التساوي المذكور في الكتاب الى هذا أيضا فتدبر (**قوله** ضروري عندنا لانظري) انما قال عندنا لان الكعبي وأبا الحسين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين السنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب والثانية ان كل خبر شأنه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب

البدن) مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكاليف الافعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين) كأن يبيع مدعجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) أي الصفقة والصفقتين (في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه (والجواب بعد تسليم حكم العقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى (غايته) أي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة قهرها) أي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وأيضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكاليف فان النفس تأبى عملا لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة

﴿ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك ﴾

المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده اما الاولى فتواتره تواترا الحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها (وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره

﴿ الكلام في القرآن ﴾

وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا (اما انه تحدي به فقد تواتر)

المقدمات (قوله أما الاولى فتواترة تواترا ألحقه بالعيان) التأنيث في الموضعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في

بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدي كثيرة) كقوله تعالى فأتو بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتو بسور من مثله (واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر) لانه مما توفرت الدواعي الى نقله (سيما والخصوم أكثر) عددا (من حصى البطحاء وأحرص الناس على اشاعة مايبطل دعواه واما انه حينئذ) أي حين اذ تحدي به ولم يعارض (يكون معجزا فقد مرّ) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التي أوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوابتها تعلم من هناك أيضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين * الفصل الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم) أي التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) أي أوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) أي أواخرها (وفواصله) أي أخر الآي التي هي بزنة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ)وأهل العربية ثم انهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) أي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها (عن المعنى الصحيح) أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق ان الموجود منها متناه) لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الالفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى مالا يتناهى (ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لاينكره

الحقة باعتبار الادعاء (قوله فأتوا بسورة من مثله) قد ذكرنا في حواشي المطول ان قوله من مثله ان جعل لغوا متعلقا بفأتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول في مما نزلنا وان جعل مستقرا صفة لسورة فامار اجع اليه أو الى

من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذى هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) فى اثبات اعجازه (الى بيان انه الغاية) القصوى (فيها) أى في المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) باسرها (من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل و (من) ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل (أى ضرب المثل) و (أصناف) الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) أي خلوه (عن اللفظ الغث) أي الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من أنواع البلاغات (بحيث) أى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) أى للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) أى من تلك الفنون الا وجده فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (الا على نوع أو نوعين منه) أى من المذكور الذى هو هو فنون البلاغة (ولو رام غيره) أي غير ذلك النوع (لم يواته) أي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدى ان افصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيفاء بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) أى لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضى) الباقلاني (هو) أى وجه اعجازه (مجموع الامرين) أى النظم الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون (في بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثيرا) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الأمور المستقبلة الكائنة على وفقها (وقيل) وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً وقيل) اعجازه (بالصرفة) على معنى ان العرب كانت

الموصول فليرجع اليه (**قوله** وقيل بالصرفة) رد عليه بأن الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أرذل

قادرة علي كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف (فقال الاستاذ) أبو اسحاق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله عنها مع قدرتهم) عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بان (سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة) يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل ﴿الثاني﴾ في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا) أولا (وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) أي في وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وأيضا فحماقات مسيلمة على وزنه) وأسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلوجوه * الأول اذا نظرنا الى أبلغ خطبة للخطباء و (أبلغ) قصيدة للشعراء (وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص) ثم قسناه الى أقصر سورة من القرآن و (أنتم) تزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بينا بل ربما زعم ان الافصح معارضتها) الذي قيس اليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد تنتفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا * الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتي قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونها منه * الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا أتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف الا ببينة أو يمين والتقرير ماص) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة أو يمين * الوجه (الرابع

في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في الاعجاز (قوله ولو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت) قيل هذا

لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تقف عنده ولا تجاوزه (ولا بد في كل زمان من فائق) قد فاق (ابناؤها) بأن وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره (فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه) ولو كان ذلك معجزاً لكان) ما أتي به (كل من فاق اقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الاعصار (معجزا وهو ضروري البطلان وأما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزاً وأما الاخبار بالغيب الموجوه * الاول انه جائز كرامة للولي)وعلى سبيل الاتفاق أيضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين (الا أن يتكرر) ذلك الاخبار (الى أن يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) أي مراتب التكرر الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فالوجوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله وأملي لهم ان كيدي متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا أشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة (سيما) أي وفي القرآن ما هو شعر لاسيما (اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير) على أوزان بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال (ولا رطب

مدفوع بأن اعجاز القرآن نظري لا يتبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع ما فيه من رعاية الشرع (**قوله** وليس لها حد معين الخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الآمدي في الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده اذ ما من فصيح الا ولعل غيره أفصح منه ولا يمتنع أن ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا أفصح منه ثم قول الشارح ولا تجاوزه معناه ولا يمكن أن تجاوزه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناه دون الممكن واذا حمل الحد في كلام المصنف على ما لا تجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن أيضا مخالفا لكلامه السابق فليتأمل (**قوله** سيما اذا تصرف فيه بأدنى تغيير) المناسب لهذا

ولا يابس إلا في كتاب مبين) ولا شك انه لايشتمل) القرآن (على أكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضة والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم (الرابع فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير لمفيد * (الخامس انه نفي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيراً) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) أي الاختلاف (اما في اللفظ اوالمعنى والاول اما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة و) مثل السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة * وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق وأما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهوأب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له تسع وتسعون نعجة أنثى *وأما) الاختلاف (في المعنى فنحو ربنا اعد بين أسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر و) نحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها

الكلام أن يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب ايراد قوله تعالى ويخزهم الآية (**قوله** بالصحة وعدمها) فيه دفع لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في أقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بأن المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال وأي خلل أعظم من الكلام (**قوله** انا نجد فيه اختلافا كثيرا) قيل فيه من الاختلافات ما يرتقي على اثني عشر ألفا كما تسمع أصحاب القرآت يتلونها اليك

على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدي بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز (وأما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن معجزه) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه (لو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثانى) انهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من أنفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من أنفسهم (قلنا ان كان ذلك) أى سلب القدرة عنهم (موجبا لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته) والاعراض بالكلية عن مقتضاه (وان لم يكن موجبا لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة ﴿والجواب﴾ عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه أن نقول (قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أى مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة

(قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير الخ) ان أراد مجرد الكثرة فالامتناع العادى ممنوع فان المعاندين كثيرون وان أراد جميع المتحدين فلا شك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابره والجواب ظاهر بالتأمل (قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة الخ) يحتمل أن يقولوا بصرف الدواعى الى المعارضة مطلقا

علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز (معجز بالنظر وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس اذ لم يكن معجزا بالنظر الي أحد من وجوه الاعجاز مابيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزا بجملتها أولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة (وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ماثبت لكل واحد يثبت للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وانا نختار انه معجز ببلاغته ﴿وأما الشبه﴾ القادحة في ذلك (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة وتميز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز أولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف (وأيضا فيكفينا) في اثبات النبوة (كون القرآن بجملته أو بسورة الطوال معجزا) وهذا مما لا سترة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول مجاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها و) الجواب (عن الثانية ان الآحاد لا تعارض القاطع) يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن

بالانشاء الجديد أو بما سبق فحينئذ لا يرد ماذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه (قوله وليس اذا لم يكن الخ) به اندفع ما أورد على مذهب القاضي (قوله هذا وانا نختار انه معجز ببلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكأن ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذب عنه (قوله وأيضا فيكفينا الخ) فان قلت قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على انها قد تحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذ يقاس السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول أو أن يقال ان أبلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة فليتأمل (قوله مروى بالآحاد الخ) وقال الامام الرازى هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذى تولى جمع القرآن (قوله منقول بالتواتر) أي ما من آية الا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي عليه السلام

في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرتما (انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الاعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (وأما البسملة فالخلاف) فيها متحقق بلا شبهة الا انه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جميع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة أو التحليف انما كان لأجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول أيضا (ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا أن نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرآن) فلنا ان نختار أن ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم اعجاز الآية والآيتين) فان المعجز هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن

حد التواتر اذ روى انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولية مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي بقاء بعض الصحابة رضي الله عنهم برهة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية المعقول روى ان بن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يمنعوه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها (قوله بل في مجرد كونه من القرآن) اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزل من الله تعالى المعجز سورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله تعالى والاعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته وأجيب بان ماهية القرآن هي المنزلة للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز (قوله وأما البسملة) جواب عما يرد على دعوى ان جميع القرآن منقول بالتواتر (قوله وأقلها ثلاث آيات) فان قلت كيف يصح دعوى اعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر على أكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال رب اشرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشر آية صدرت عن موسى عليه السلام قلت المحكي لا يلزم

الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس مايغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر أن يصل اليه (حتي اذا شاهدوا ماهو خارج عن حد) هذه الصناعة علموا انه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها أو كانوا متناهين فيها لامكنهم أن يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالبا على أهله وكانوا قدماء كواذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حد السحر تخييل وتوهيم) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) اما (فرعون) فانه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر * وكذا الطب في زمن عيسى) عليه السلام فانه كان غالبا في أهله وكانوا قدتناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل في بابه (علموا ان أحياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها تفاخرهم) فيما بينهم (حتي علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما أتى) النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ماتناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ماظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتي ان منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلام عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه) الاسلام ملتزما (الصغار) أي الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة العقلاء) كمعارضة مسيلمة بما روي قوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات أكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والاهل (للدمار) والهلاك (فلم) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من أجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا) ان القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى أن

ان يكون بهذا النظم بعينه (قوله ان حد السحر تخييل وتوهيم) قيل هذا ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا أن

يقال (حد المعجز منه) أي من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضي به العادة) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف (و)لاشك انه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله اذ يكفينا العلم به اجماعا (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين الاخيرتين أما عن الثانية فبأن يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لامن قبيل الاخبار بالغيب وأما عن الثالثة فبأن يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب (لكن لم يجوز أن يكون المعجز انتفى عنه الاختلاف * وأما الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير ما من اشباع اوزيادة أو نقصان)واذا غير بشيء من ذلك خرج عن أسلوب القرآن (ثم ان الشعر ماقصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه و) ما ذكروه من القرآن وان

يدعي ان سحر سحرة فرعون كان تخييلا وتوهما (قوله ليس بمعجز عند هذا القائل) كيف لايعجز وقد قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة أخرى لا يضر في هذا المقام كما اشرنا اليه فليتأمل (قوله ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فان قلت فيه تناقض من وجوه أخر منها ان بين قوله تعالى فيومئذ لايسأل عن ذنبه انس ولاجان وقوله تعالى ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل أن يكون السؤال في وقت من أوقات يوم القيامة ولايكون في آخر أو في مقام من مقاماته ولا يكون في آخر أو بقيد من القيود كالتوبيخ أو التقرير أو غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد أخرى لم يتحقق التناقض وبمثل هذا الجواب يندفع ماتوهم من التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسألون وبين قوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتسألون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله تعالى يوم لاينطقون ولايؤذن لهم فيعتذرون وأمثال هذه الآيات وأما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الامن ضريع وقوله تعالى ولاطعام الامن غسلين فمدفوع بان الآيتين في حق الطائفتين من أهل النار أعاذنا الله تعالى منها (قوله ثم ان الشعر ماقصد وزنه الى آخ) المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعي جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا أو ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان يأتي موزونا كذا

فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا ألا ترى ان (مايقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقا) أى بلا قصد (على الشذوذ لايعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلامه شعرا (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال أو) المراد القرآن لكن أريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه في أمر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع أصوله (وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وتعكس أخرى (وأما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فان أبا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان أباها وأبا أباها * قد بلغا في المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل) مثل ذلك (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الاحوال بلاخلاف وذلك لانه سوى بين تثنية المعرب والمبنى في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبنى في كلمة الذي (وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا) أي انه (واللام) حينئذ تكون داخلة في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل على خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم ودخول اللام كما مر (وقول عثمان رضي الله عنه ان فيه لحنا أى في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل أن يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) أى تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى

في المفتاح فعلى هذا لا يرد مايتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى لكونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفي كون وزنه مقصودا فتأمل (قوله ومنها ان القصة الواحدة الخ) وأيضا فيه تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدي العجز فقد سبق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا (قوله نقل القصة) وهو قوله حين عرض عليه المصحف (قوله مثل أن يظن ان

الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة انما نقل منه آحاداً فمردود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد أن ينقل تواتراً (وما نقل) منه (متواترا فهو مما قال الرسول عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو أيضا من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه (فان الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزؤه في مراتبها (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم)

المراد الخ) وقيل هذا الكلام لنفي توهم أن الواو بمعنى أو اذ قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لان أو قد تكون بمعنى التخيير فكذا ماهو بمعناها (قوله وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسل عليه السلام أنزل القرآن على سبعة أحرف الخ) لا يخفى أن هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفي في الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل في تقرير الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب الخامسة هذا واعلم ان أصوب محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة أحرف ما حام حوله الا الامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس سره من ان المراد بسبعة أحرف سبعة انحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما أن النبي عليه السلام كان أميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما أن يكون راجعا الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان أحدهما أن لا تتفاوت المعنى مثل وما عملت أيديهم في موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما أن يتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي واما راجعا الى تغيير نفس التكلم وانه ثلاثة أنواع أحدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالبخل وبالبخل وثانيهما أن يتغير الكلمتان ويتضاد المعنى مثل ان الساعة آتية أكاد أخفيها بضم الهمزة بمعنى أكتمها وأخفيها بفتح الهمزة بمعنى أظهرها وثالثها ان يتغير الكلمتان ويختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى أمر عارض للفظ وانه نوعان أحدهما مثل وجاءت سكرة الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن أنا أقل وأنا أقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف (قوله بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه) عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا يجب أن يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل بانتفائه على انه من عند الله تعالى وأيضا هذا يدل على ان البشر يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة وأراد به مرتبة البلاغة لا نهايتها التي هي مرتبة الاعجاز حتى

على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على مامر في تقرير الشبه فتأمل (وأما الصرفة فنقول بأن الاعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا واياما كان يحصل المطلوب) أعنى اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

﴿ الكلام في سائر المعجزات ﴾

أى ماسوى القرآن وهي أنواع * الاول انشقاق القمر على مادل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر) وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة * النوع (الثاني كلام الجمادات قال أنس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتي سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه) الباقر الذى أدرك جما من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا للعباس وأهله أمن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا أبا الفضل الزم منزلك غدا أنت وبنوك ان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء

يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان أجبنا عنهما فى حواشى المطول (**قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة الخ) يشير الى مافى كلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثة ان للتكرار فوائد مع انها الاشتمال على اللحن وقال وعن الرابعة ان مانقل آحاد الخ مع انها الاشتمال على التكرار (**قوله** اقتربت الساعة وانشق القمر) روى ان الكفار سألوا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيامة فعبر عن المستقبل بالماضى لتحقق وقوعه و يؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر أى اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر (**قوله** منهم جابر) أفرده بالذكر ايماء الى انه راوى القصة ووجه التسمية بالباقر قال له جابر رضى الله عنه هو الله الذى تبقر العلم حين قال هو لجابر كل ما أعطاه الله لى فأنا اختاره لما قال له جابر رضى الله عنه أنا فى مقام أرجح الموت على الحياة **قوله** ولما دعا للعباس الخ) الاسكفة العتبة صبحهم أى دخل عليهم فى الصباح زحف بعضهم أى بعض الى

من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين (ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام أين تريد قال الى أهلي ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض) أي تشقها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان أبا سعيد الخدري رضي الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعي الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فأخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روي أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى (والظبية التي ربطها الاعرابي سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابي أن يطلقها) فان أم سلمة روت ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يارسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يارسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل

مثنى والملاءة بضم الميم والمد الريطة وهي الملحفة واذا خرج نخلتان أو أكثر من أصل واحد فكل واحدة منهن صنو وفي الحديث عم الرجل صنو أبيه (**قوله** وكلام الذراع الخ) صليت اللحم اذا شويته وبعض أصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجيء ذلك الوقت يتحرك السم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قلبي ومنه قيل ان الله تعالى أكرمه صلى الله تعالى عليه وسلم بالشهادة أيضا (**قوله** روى ان راعيا الخ) الحرة أرض ذات حجارة سود كأنها أحرقت بالنار والاقعاء الجلوس على الاليتين (**قوله** لترضع خشفيها) الخشف على وزن العلم ولد الظبية والعشار آخذ العشر ولعل المراد

فاطلقني حتى أذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم أفعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الاعرابي من نومه وقال يارسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية (فاطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يارسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال ألكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام ياعلى خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وماملكني أحد سواه (ولكل من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما ومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على مامرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضا ففيها معجزتان (و) منها (ماروى ابن عباس) رضى الله عنهما من (انه عليه السلام (قال لاعرابي) جاءه فقال بم اعرف انك رسول الله (أرأيت لو دعوت هذا العذق) من هذه النخلة أتشهد أنى رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه) للمفارقة وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات آتي اليه * النوع (الخامس أشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ماروى أنس من ان أمه أرسلت حيسا فى تور الى النبي عليه الصلاة والسلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ماشاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين أصابعه رواه أنس رضى الله عنه) فانه قال أتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال أنس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتي رووا وروى ان عدد الواردين كان مابين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع أخباره بالغيب فنه ماورد

العشار الجائر (قوله لو دعوت هذا العذق الخ) العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر بمنزلة العنقود من العنب (قوله الخامس الخ) الحيس تمر يخلط بسمن واقط والتور اناء يشرب فيه يتناوبون أى يجيئون

به القرآن ومنه مانطق به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك أخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر ومنه أخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الا كاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيراً) لايحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وان لم تتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة (متواتراً) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف) لنا في اثبات النبوة ﴿ المسلك الثاني ﴾ من مسالك اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه أيضا (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة (الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه الصلاة والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لاقبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال أوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية (واخلاقه العظيمة) فانه عليه الصلاة والسلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتي عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع (وأحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية (وأقدامه حيث يحجم الابطال) فانه عليه الصلاة والسلام لم يفر قط من أعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس) كما وعدها

نوبة نوبة (قوله جوامع الكلم) أي الكلام الجوامع للبلاغة (قوله باخع نفسك) بخع نفسه بخعا قتلها غما (قوله يحجم الابطال) بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه أي يتأخر عن الحرب (قوله وشهامة جنانه) شهم الرجل بالضم

بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وانه) عطف على أقدامه المندرج في المجرورات الداخلة في حيز لاستدلال أي وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله بأحواله وماعطف عليه بقوله (من أمور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لايدل على نبوته) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لايدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لايحصل الا للانبياء) قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ماقررناه (فلا يرد مايحكي عن أفاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة ﴿ المسلك الثالث ﴾ من تلك المسالك (أخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه الصلاة والسلام في التوراة والانجيل ● فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التورة والانجيل خاليين عن ذلك وأما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلا يجديكم نفعا (أو) نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (قلنا المعتمد) في اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير ﴿ المسلك الرابع ﴾ وارتضاه الامام الرازي انه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس وأما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى (اني بعثت) من عند الله (بالكتاب المنير (والحكمة) الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالاعمال الصالحة (وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الآفاق (ولا معنى للنبوة الا ذلك) فان النبي عليه الصلاة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى

شهامة فهو شهم أي جلد ذكي الفؤاد والجنان بفتح الجيم القلب (قوله لا كتاب لهم) هذا بالنسبة الى مشركي العرب

الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة وازالت ظلماتها أكمل وأتم وجب القطع بكونه نبيا هو أفضل الانبياء والرسل قال الامام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا أن تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام فيكون أفضل ممن عداه وأما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم ان المنكرين لبعثته عليه الصلاة والسلام خاصة قومان أحدهما القادحون في معجزته كالنصاري وقد مر مافيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما اليهود الا العيسوية) منهم (فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) أي اليهود المنكرون (بوجهين * الاول ان نبوته تقتضي نسخ) دين (من قبله) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) أمر (محال لانه يدل) اما (على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه) لابد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) أي في الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) أي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهملها بلا سبب ثانيا فالبداء) أي الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) في الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) أن تراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب

خاصة وان كانت البعثة عامة (**قوله** من باب برهان اللم) قيل البرهان اللمي هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ماذكر من تتميم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على أصل الحكيم وأما على أصل المتكلمين فلا لأن يحمل على العلة العادية (**قوله** الا العيسوية الخ) احتجوا بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل أن يكون قوما نشأ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لا متة على ان تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه مبعوث الى كافة الأمم لا الى العرب خاصة (**قوله** لكن النسخ أمر الخ) فحينئذ يرد عليهم انه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحواء قد أحل لكما كل مادب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عليه السلام مع اباحته في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقا (**قوله** أي لا يعلم فواتها) حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يختل الحصر

الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الاولى أو مرجوحيتها مقيسة الى الثانية فلا يلزم ماذكرتم من الجهل أو البداء (وكيف) لا يجوز ماذكرناه (والمحكوم عليه هنا) أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان مايتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المفسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين (ان موسى) عليه السلام (نبي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) أي بيان انه نبي نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله (تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وأيضا) فانه (اما أن يكون) موسى (قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما والاخيران باطلان أما الثاني) وهو تصريحه بعدم دوامه (فلأنه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لانه أقوى) حجة له) أي لمن يدعيه (فيه) أي في جواز نسخه فلابد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا (وأما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى أوان النسخ) اما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) أي دوام السبت

في جهل المصلحة والبداء لان عدم علم فواتها حينئذ أمر ثالث فتأمل (قوله والجواب انه لا يجب الخ) وأيضا لا يلزم أن يكون اهمالها بلا سبب براء لان له الفعل والترك فيفعل تارة و يترك أخرى لا لأجل انه ما كان ينبغي وان سمي مثله بداء فقد لا نسلم استحالته (قوله ولك أن تحمل المحكوم عليه الخ) هذا هو الظاهر لان أحكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولا شك ان بعض الناس أدركوا كلا الحكمين في بداية الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلاة الى بيت المقدس بلغ أهل قباء وهم في صلاة الظهر فتحولوا الى الكعبة بلا نقض صلاتهم فالحد مورد الحكمين قلت بل اختلف موردهما باعتبار جزئي الصلاة (قوله وأما الثالث الخ) فيه بحث لان النص يدل على شرعية موجبه الى زمان ظهور الناسخ (قوله

(من موسى عليه السلام ولو كان كذلك) أي متواتر كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود (وأما الترديد فنختار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (وانما لم ينقل) ذلك (تواتروا امالقلة الدواعي) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها في التواتر (لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن بختنصر فانه قتلهم وأفناهم الا من شذ منهم وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

﴿ المقصد الخامس في عصمة الانبياء ﴾

أجمع أهل الملل والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) أي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ) أبو اسحاق (وكثير من الأئمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضي) أبو بكر (مصيراً منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (وأما سائر الذنوب)

والجواب منع تواتر ذلك) على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان (**قوله** كما في زمن بختنصر) قيل عليه ان بختنصر انما قتل يهود الشام و بيت المقدس وهم كانوا منتشرين في مشارق الارض ومغاربها اللهم الا ان يمنع انتشارهم في ذلك الزمان (**قوله** لأدى الى ابطال دلالة المعجزة) قيل لانسلم ان الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغونه الى الخلائق يؤدي الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه في نفس دعوى الرسالة أو فيما يبلغه عن الله تعالى مقرونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه ما مر من ان الخارق

يعني به ماسوى الكذب في التبليغ (فهي اما كفر أو غيره) من المعاصي (وأما الكفر فأجمعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوزوا الشيعة اظهاره) أي اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق وعدمه (وكثرة المخالفين) وأيضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (وأما غير الكفر فاما كبائر أو صغائر وكل منهما اما) أن يصدر (عمدا وأما) أن يصدر (سهوا) فالاقسام أربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة أو بعدها (اما الكبائر) أي صدورها عنهم عمداً (فمنعه الجمهور) من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لادلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع واجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت المعتزلة بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح (يمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم

لايظهر على يد من يكذب عمدا فالمعجزة تدل على صدقه في جميع مايبلغه عن الله تعالى حالا واستقبالا (**قوله** وأيضا ماذكروه منقوض الخ) النقض بالنسبة الى مادل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه لابالنسبة الى مايفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لاينافي التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عليه السلام ان القاء النفس في التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عالما بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لاتخافا انني معكما أي بالحفظ والنصر بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ربنا اننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى نعم يتم النقض ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فكيف أعلامها الايرى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولم يسمع من أحدهم اظهار الكفر (**قوله** الا الحشوية) بفتح الشين منسوبة الى حشوية على وزن فعولة وهي قرية من قرى خراسان (**قوله** يوجب سقوط هيبتهم) يرد عليهم ان السقوط في الظهور والصدور وغيره وغير مستلزم اياه اللهم الا أن يقال سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا

منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضي العقل والحكمة (وأما) صدورها عنهم (سهوا) أو على سبيل الخطأ في التأويل (فجوزه الاكثرون) والمختار خلافه (وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور الا الجبائي) فانه ذهب الى انه لايجوز صدور الصغيرة الابطريق السهو أو الخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه (وأما)صدور الصغائر (سهو فهو جائز اتفاقا) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة(لا الصغائر الخسية) وهي ما تلحق فاعلها بالاراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة (كسرقة حبة أو القمة) فانها لا تجوز أصلا لاعمداً ولا سهواً والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا (بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحي) والاتصاف بالنبوة (وأما قبله فقال الجمهور) أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزله (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة اذلا دلالة للمعجزة عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولادلالة سمعيه عليه أيضا (وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه أي صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) أي سواء لم يكن ذنبالهم أوكان (كعهر الامهات) أي كونها زانيات (والفجور في الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لايجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة)لاعمداً ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤن عنها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي * لنا)على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمداً (وجوه * الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب (وانه) أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله *الثاني لو أذنبوا لردت شهادتهم اذلا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأفتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لاتقبل شهادته في القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي القائم (الي يوم القيامة * الثالث ان صدر عنهم) ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم

وجوب لامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولاشك ان زجرهم ايذاء لهم (وايذؤهم حرام اجماعا ولقوله) تعالى (والذين يؤذون الله ورسوله الآية و) أيضا لو أذنبوا (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) تحت (قوله الالعنة الله على الظالمين و) تحت(قوله لوماومذمة لم تقولون مالا تفعلون و) قوله(أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) أي للانبياء (العذاب) على الذنب (اذالا على رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم) المفاضة عليه(بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب)ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافاً مضاعفة * (الخامس ولم ينالوا) أيضا (عهده تعالى لقوله لاينال عهدى الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (وأى عهد أعظم من النبوة) فان حمل مافي الآية على عهده النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولي لان من لا يستحق الادني لا يستحق الاعلى * (السادس ولكانوا) أيضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى)حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا أخلصناهم بخالصة ذكري الدار وفي) حق(يوسف انه من عبادنا المخلصين)وقد رد على هذا بأنه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا * السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك)مطلوبنا (والا) أي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم (فالانبياء) أيضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين (أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانو أفضل من الانبياء لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بأن الانبياء لم يتبعوه

(قوله كعهر الامهات) العهر الزنا وكذلك العهر كنهر ونهر (قوله ولاشك ان زجرهم ايذاء لهم) في كون زجرهم عن المنكر ايذاء لهم بحث (قوله انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار)أى جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لاشوب فيها هي ذكرى الدار أى ذكرهم للآخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة بسببها

ولم يذنبوه (الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه أيضا لبطل التقسيم (فيكونون) أي الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع أن الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد لامة أفضل بكثير من الانبياء وذلك مما لاشك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيبت دعوتهم (انهم كانو يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك (وقوله انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لايقال الاصطفاء لاينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فنهم راجع الى العباد لاالي المصطفين لان عوده الى أقرب المذكورين أولى (فهذه حجج العصمة) أوردها الامام الرازى في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وأنت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية) فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط في القصد أن لاينهانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لاثبوت له في الصغيرة عمداً ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمداً معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمداً أيضاً (بقصص الانبياء)

(قوله فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات فى آخر سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب أو العامد (قوله التاسع الخ) فيه انه لاعموم له لجميع الانبياء ولو سلم فلاينفي السهو على ان صحة الاستثناء في استعمال مالايستلزم صحته فى هذا الاستعمال (قوله فان الاتباع انما يجب الخ) قيل عليه لايخفى ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر السهو والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل

التي نقلت في القرآن أو الاحاديث أو الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الروات أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة ومالم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة أو) كان (من قبيل ترك لاولى أو) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولاينفيه) أي لاينفي كونه من قبيل ترك الاولى أو الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور الثلاثة لاتنافي لمحامل الآخرين (اذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) عنهم أو (عندهم) الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (أو ان) أي أولان (قصدوا به هضما من أنفسهم) وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة) في الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهوان يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فمنه) أي من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفيقهوا) أي تكلموا بملء افواههم (في التمسك بها من ستة أوجه * الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوي) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين * (الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن تكون التوبة الا عن الذنب) لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجره) وارتكاب المنهي عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من

وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم الا أن يشترط تنبه الانبياء في الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل (قوله الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل يحتمل أن يكون النهي في قوله تعالى ولاتقربا هذه الشجرة للندب والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما

الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا أمة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقيعة) أي الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الا للعمه) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد يتمسك في ذنبه) أي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم مايصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما أثقلت أي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها امل في

(قوله ولا أمة له هناك) هذا جملة معترضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه أوحي اليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته عليه السلام فيها لا يقال الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه مع ان المرأة لا يتصور نبوتها الا انا نقول المفهوم مما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول وأما القاء المعنى في الروع في اليقظة أو اسماع الكلام في المنام و يقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا وأما انه ليس له أمة في الجنة فقد يجاب عنه بان حواء أمة له ورد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلناك الى الناس أو الى قوم كذا و يمكن أن يدفع بأن غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسال اذ لا شك ان البعض الذين يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فآدم عليه السلام يجوز أن يكون مرسلا الى حواء و بنيها و يكون الموجود في ابتداء الارسال هو حواء فقط لكن قال في الباب الاربعين لو كان آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لها بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر وأنت خبير بأن ما ذكره يدل على ان الوحي المذكور يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بأن نبوته عليه السلام ثبتت بالكتاب فكان الأقرب ان الخطاب بلا واسطة مع

بطنك بهيمة فقالت ما أدري فلما أزداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت أخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال أرأيت لو دعوت الله أن يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ماجرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا أي ولداً سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب ان أكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا انه خلقها منه (واشراكهما) بالله (تسميتها ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الالوهية وفعله) أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (أولعله) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما أطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفراً بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون (ومنه) أي ومن ذلك المجمل (قصة ابراهيم عليه السلام وأظهر مايوهم الذنب) في قصته أمران * الاول قوله) في حق الكواكب (هذا ربي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لايخفي انه) أي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور النبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادراً قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشاداً للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت أربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيراً آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين

آدم عليه السلام وأما قوله تعالى ولاتقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر في المعاني والله أعلم. (**قوله** وقد يقال معنى جعلا الخ) قيل هذا اقرب من الحق لان أول الآية وهو قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك

(قوله رب أرني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفرو) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء أوالقدرة عليه بل (في الآية تصريح بأنه طلبه لان فى عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لأن الاحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الاحياء والقدرة عليه(هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتي) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذه خليلا (فأراد) ابراهيم (ان يعلم أهو هو)و (كيف) لا تحمل الآية على ما مر و(الشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما تمسك به من قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه نظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالي أخبره بأنه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض * ومنه قصة موسي عليه السلام والتمسك بها من وجوه * الاول قوله فوكزه موسي فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) أى لم يكن مباحاً ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وأيضاً جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولا على التواضع وهضم النفس

التقدير كما يدل عليه ضميرا الجمع فى يشركون فى آخر الآية (قوله وقد قال ابن عباس رضى الله عنه الخ) المذكور فى الأربعين انه روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه ان الله أوحى اليه انى أتخذ انسانا خليلا وعلامته انى أحيي وأميت بدعائه وهذه العبارة أظهر مما فى الكتاب (قوله قلنا هو الخ) قيل وأيضا يجوز أن يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسألوهم وعنى به نفسه لان الانسان أكبر من كل صنم ولا يخفى انه تعسف سماع وجود بل (قوله فلعل الله تعالى أخبره الخ) وأيضا يحتمل أن يكون سقيما فى ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا أو كان على تأويل الاستقبال كما فى قوله تعالى انك ميت أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عليه السلام صرح فى حديث الشفاعة بصدور الكذب منه وأما ان المراد تصويره بصورة الكذب فذكره فى مقام الشفاعة مع انه ليس كذبا منه لا يصلح منه عليه السلام قيل و يمكن حمله على انه من الكذبات

(الثاني انه أذن لهم في اظهار السحر لقوله ألقوا ما أنتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه أيضا حراما * (الجواب انه) أي اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما تختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات (أو علم) موسى (انهم يلقون) سواء (أذن لهم أم لا بدليل ما أنتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (أو أراد اظهار معجزته) في عصاه وتلقفها لما أفكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان واجبا لكونه) مقدمة للواجب (أو أراد) القوا ما انتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين * الثالث) قوله (وألقى الالواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه . هارون كان نبيا فان كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك والمطلوب ولا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (والجواب أنه لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان بديه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه) أي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد أجيب أيضا بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا أراد اصلاح غضبان أو تسكين مصاب وبأن موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته لا انه نزل أخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر في الاحدي ، يخفي بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل * (الرابع قوله) أي قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك ولا كان موسى كاذبا (قلنا) أراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم

المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولي عن مجمعهم (**قوله** أي قول موسى عليه السلام للخضر) قيل يحتمل أن يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعد ما أرسل لم يكن له وقت يصرفه في تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام ههنا غير موسى النبي عليه السلام الا أن يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بأن الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير القاضي وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فأعجب بها فقيل له هل تعلم أحدا أعلم منك فقال لا فأوحى الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في أيام افريدون الملك

ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شئ منكر (أو أراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جداً فانه قد يقول هذا شئ منكر (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) عليه السلام وهي انه طمع في امرأة أوريا فقصد قتله بأرساله الى الحرب مرة بعد أخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى اشتهرت به (مختلفة) أى مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام) يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها انه ذو الايدي أى القوة وأراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحاً والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الوجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه أواب أى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظبا على القصد الى أعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له أواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه أوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على مايستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوحة ومدحه أيضا بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الارض وهذا من أجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تصور قوم قصده للايقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لاسوء به من قتل النفس أو سرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص أولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة أولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طالبا لعفو الله عنهم

وكان على مقدم ذى القرنين الاكبر وبقى الى يوم موسى عليه السلام والله أعلم (**قوله** وسائل الى القتل والزنا) فيه نظر اذ لم يسند اليه الزنا فى القصة بل انها تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له (**قوله** وزعموا انهم الخ) الاظهر أن يقال وأظهروا انهم كما لا يخفى (**قوله** حين أساء الظن باللصوص) اذا كان المظنون شرا أو ما يجرى مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن فى جنس الخير وان لم يطابق المظنون

وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له أي غفرنا لأجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى أتي به أولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط الذمة البليغة بأوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ماذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشوية (ومنه قصة سليمان) عليه السلام والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشي) أي بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلاة العصر (والجواب أنه لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب أن يحبه فاذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى أي بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة أى لأجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره أي أمره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بأمره) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها) واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من أعظم الاعوان في دفع أعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها أي يقطعها اما غضبا عليها بسبب ماجرى عليه من أجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جداً (اذ لا دلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤسكم وأرجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا أولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس

الواقع ولذا قال أساء الظن (قوله الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القائم على ثلاث قوائم وقد أقام الرابعة على طرف الحافر (قوله سقاه عن العيمة) العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم ويعام عيمة وبالغيم بالغين المعجمة العطش والخوف وهذا وان كان أنسب بالسياق الا ان الغيمة بالتاء لم يذكر في الصحاح وانما المذكور الغيم بدونها (قوله أى أمره) حمل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر (قوله لان رباط الخيل) الرباط المرابطة

وأيضا هي أقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ انه أمر باعدائها حتى توارت بالحجاب أى غابت عن بصره ثم أمر بردها فلما وصلت اليه أخذ يمسحها لما مر (الثانى) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالا على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه وتعالى (الجواب) أن هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه الصلاة والسلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الآية (انما كان لترك الاستثناء) لا لمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السحرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب ان يحمله وأمر الريح أن تحمل اليه غداءه فمات) ذلك الولد في السحاب (فألقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه * (الثالث) التمسك بما حكي عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبى) انما كان (من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان) ما افتخر به أهل زمان سليمان (هو الملك) أى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له

وهى ملازمة ثغور العدو ورباط الخيل مرابطتها يقال الرباط الخيل الخمس فافوقها (**قوله** وقصته الخ) لا يرقأ لها دمع أى لا يسكن من رقأ الدمع يرقأ رقاء ورقوءا اذا سكن والولائد جمع وليدة وهى الجارية والفلاة المفازة والجمع الفلا (**قوله** فخاف الشيطان أن يهلكه) الشيطان منصوب بنزع الخافض أى من الشيطان (**قوله** فائقة على جميع الممالك) ان قلت يكفى فى الاعجاز حينئذ أن يعطى مملكة فائقة على مملكة أهل زمانه فلم قال لا ينبغى لاحد من بعدى

(وأراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعدما شفي من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي أي ملكا لا يمكن أن ينتقل عني الى غيري (وأراد الملك المظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الي ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم أيضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطلق المصابرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا (فظن أن لن نقدر عليه أن لن نضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (واني كنت من الظالمين أي لنفسي بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت أي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتناول أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم * والاحتجاج بها من وجوه * الاول ووجدك ضالا فهدي) ولا شك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة أو) أراد (ضالا في أمور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله تعالى ماضل صاحبكم وما غوى) اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا * (الثاني ماروي انه) عليه الصلاة والسلام لما أشد عليه اعراض قومه عن دينه تمني أن يأتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله تعالى أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش

قلت يحتمل أن يكون مراده من قوله من بعدي من غيري في زماني و يقرب منه قول القاضي أي لا ينبغي لأحد أن يسلبه مني بعد هذه السلبة (**قوله** أو أراد ضالا في أمور الدنيا) قيل انه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فرده أبو جهل الى عبد المطلب وقيل أضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب (**قوله** أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى) هي أصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمنات وفائدتهما التأكيد كقوله يطير بجناحيه أو الاخرى من التأخر في الرتبة (**قوله** تلك الغرانيق العلى) الغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال

فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر (فأتاه جبريل) عليه السلام بعد ماأمسى (وقال) له (تلوت على الناس مالم اتله عليك) فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك حزنا شديداً وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمني ألقى الشيطان في أمنيته الخ والجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه الصلاة والسلام قرأها والا) أي وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي عليه الصلاة والسلام قارئا لها كان (ذلك كفراً) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وأيضا ربما كان) ماذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة بتلك الغرانيق) الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام) أي لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم (أو المراد) على تقدير حمل أتمنى على تمني القلب وتفكره (ماتمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى حينئذ ان النبي اذا تمني شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى مالاينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (أو) نقول عن التقدير الاول أيضا (هو) أي قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن وأريد بالغرانيق لاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب * والجواب انه) أي نكاح زينب كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحي اليه أن زيداً اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه اطلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفي في نفسه ماأوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد

فواحدة غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرانقة (**قوله** وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين ان الوحي والامر بالنكاح كان قبل التطليق في الاول و بعده في الثاني وان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز في الثاني دون الاول (**قوله** وكان وصفها بكونه زوجاله كذبا) فان قلت يجوز أن يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان أو باعتبار الظاهر أو اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شائع لا يكون كذبا لما ذكر في المفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما

شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك (أن يتزوجها النبي) عليه الصلاة والسلام بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بأمر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه أحبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي صلى الله عليه وسلم عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان أمره بأمساكها أمرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) أي في ميل قلبه اليها وماتفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طالبا لمرضاة الله أمر صعب لا ينقاد له الا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (أو التعرض للطعن) من الاعداء * (الرابع ما كان لنبي أن يكون له أسرى الى قوله عذاب عظيم والجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذي هو الاثخان (فان التحريم) أي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية)فقبل نزولها لا تحريم ومعني قوله تعالى لولا كتاب الى آخر الآية انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء * (الخامس عفا الله عنك لم أذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك أرأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه أشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلادلة

يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لا يخفى (**قوله** لكن وجب على الزوج تطليقها فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك أمرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور (**قوله** الرابع ما كان لنبي الآية) روى ان النبي عليه الصلاة والسلام أتى بسبعين أسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل ابن أبي طالب واستشار أبا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم فلعل الله تعالى أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها أصحابك وقال عمر رضي الله تعالى عنهم كذبوك وأخرجوك من بلدك فاضرب أعناقهم وقال سعد بن معاذ الاثخان في القتل أحب الى فرضي رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية (**قوله** الخامس عفا الله عنك الآية) روى ان رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم الى تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو واستأذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع عليه السلام معاذيرهم وأذن في التخلف فنزلت الآية واما عاقبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام

للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه الصلاة والسلام أذن جماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل فى أمور الحرب قد يعاتب * (السادس ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره (الجواب) بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة أو) هو (ترك الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (أو) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب أوزارها فجاز أن يكون ههنا مستعملا (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين فلما أعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي هذا التأويل قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسراً * (السابع قوله ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر و) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ماتقدم النبوة وماتأخرعنها لادلالة للفظ عليه) اذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى (أو) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (أو) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعني ليغفر لاجلك ماتقدم من ذنب أمتك وما تأخر منه واستغفر لذنب أمتك وتاب الله على أمة النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه (وأما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعني ذنب قومك اليك) أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كأنواع ايذائهم اياك فلا يخفي ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم * (الثامن قوله تعالي عبس وتولى أن جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهى لايدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي * (العاشر ياأيها النبي اتق الله ياأيها الرسول بلغ

لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر فى ذلك (قوله الجواب النهى لايدل على الوقوع) قيل لوسلم فيجوز أن يكون النهى لنسخ ماأبيح سابقا ولايخفى انه احتمال عقلى لايلتفت اليه فى هذا المقام كما يدل عليه الرجوع

ماأنزل اليك الجواب مامر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب * (الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك ان كان زيداً حجرا كان جماداً (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس) بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي ياجارة * (الثاني عشر فان كنت في شك مما أنزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه الصلاة والسلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع الى أهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه أوتي مثل ماأوتي الانبياء السالفة وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين انما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف (واعلم انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء) وسهوهم في صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لاقاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وأنت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمداً ليست بالقوية (أو اثباتا) اذ قد أجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان

﴿ المقصد السادس في حقيقة العصمة ﴾

آخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهي عندنا) على ماتقتضيه أصولنا من الاستناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق

الى كتب التفاسير (**قوله** على اياك أعني فاسمعي ياجارة) أي أنزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب أحد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته (**قوله** وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين الخ) قد يمنع ماذكره في الفائدة الثانية الا أن يقال المراد مجموع الفائدتين وقد يقال أن أريد بالشك مايعم الوهم كما هو شائع في مفاهم العرف لاتترتب الفائدة الاولى أيضا الا على الرجوع على تقدير الشك فتأمل (**قوله** لان الماهية الحقيقية الخ) ثبوت الماهية

الله فيهم ذنبا و) هي (عند الحكماء) بناء علي ماذهبوا اليه من القول بالايجاب والاعتبار استعداد للقوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة (وتتأكد وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ماينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغي (ولا اعتراض على مايصدر عنهم من الصغائر) سهواً أو عمداً عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى) والأفضل (فان الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (أحوالا) أى غير راسخة (ثم تصير ملكات أي راسخة في محالها (بالتدريج وقال قوم) هي العصمة (تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) أي هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) أي بترك الذنب اذ لامدح ولا ثواب بترك ماهو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار (وأيضاً فالاجماع) منعقد (على أنهم) أي الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وأيضاً فقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الىّ يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع الى البشرية والامتياز بالوحي لاغير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر

﴿ المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللمنا في رجهان ﴾

الأول ماحكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى مافيه من وجوه المعصية) وهي أربعة (اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) أيضاً (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه أيضاً) انهم (قالوا ماقالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجماً بالظن) اذ لايليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله

الحقيقة للعصمة بناء على قول الفلاسفة والافهى عندنا أمر عدمي كما دل عليه كلامه **قوله** خاصية فى نفس الشخص) الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية

(**قوله** اذلامدح ولاثواب) اشار بقوله ولاثواب الى ان المراد بالمدح المدح فى نظر الشارع المستلزم للثواب لان المحلية تكفى فى مطلق المدح على ماسبق وأما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختيارى بمعنى الحاصل عند القصد

تعالى ولا تقف ماليس لك به علم (وفيه) أيضا (انكار على الله تعالي فيما يفعله وهومن أعظم المعاصى) * الوجه (الثاني ابليس عاص) بترك السجود حتي صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالي فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالي وإذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له مامنعك أن لا تسجد اذ أمرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) أى قولهم أتجعل (استفسار عن الحكمة) الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك لا يتصور لمن لا يعلمه) والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء ماظهر منها ومابطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الي الله سبحانه وتعالى (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها (أو بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن أمر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) أي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ماقيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان المتبادر من لفظ الجن مالا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) أى ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) أي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية أو يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (ولمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالي لا يعصون الله ماأمرهم ويفعلون مايؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) اذ يعلم منه

والاختيار بطريق جرى العادة فتأمل (**قوله** وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه الخ) وأيضا الغيبة وصف بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكر مابينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك (**قوله** للغلبة) هذا بناء على الظاهر الذى هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن أيضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر أيضا مأمورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين وكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضى (**قوله** مسمين بالجن) روى ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجنن وهو التستر وكان من الملائكة طائفة متستر ون أى غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم ورفعة منزلتهم لا يرونهم الملائكة

انهم لا يعصون والا حصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) أي فلا يعصونه (ويفعلون مايؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا قاطع) أي في هذا المبحث لانفيا ولا اثباتا بل أدلة طرفيه ظنية (وان الظن لايغني في مثله) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا)

﴿ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة ﴾

لا نزاع في انها أفضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال أكثر أصحابنا الانبياء أفضل وعليه الشيعة) وأكثر أهل الملل (وقالت المعتزلة و) أبو عبد الله (الحليمي) والقاضي أبو بكر (منا الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة احتج أصحابنا بوجوه أربعة * الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد أمروا

التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن (**قوله** لانفيا ولا اثباتا) وأما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة فجوابها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما الله تعالى ليعلما السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولا ذنب فيه كذا في اللباب (**قوله** وان الظن لايغني الخ) قيل هذا جار في الادلة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن (**قوله** في تفضيل الانبياء على الملائكة) قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت يارسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما أقول فاشار الى ان قد علمتم اني أفضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح اني قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم وكم ذكر الله تعالى في ملاء انا فيهم فذكر الله تعالى في ملاء خير من ذلك الملاء الذي انا فيهم ولن لا يسلم حجية واقعته ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث أن خيرية الملاء يجوز أن يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة ألف من الملائكة المقربين أكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لاينافي أن يكون عليه السلام أفضل من كل واحد من تلك المائة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عليه الصلاة والسلام أكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر (**قوله** الاول قوله تعالى الخ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة اذ لا أمة له هنالك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة وأما في فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو يعني أن من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون أفضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود الجميع لا ملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون بتقديم له على يسجدون يدل على أن الملائكة المقربين لا يسجدون الا لله تعالى فان تقديم ماحقه التأخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز أن يكون للاهتمام أو لرعاية على الفاصلة فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر أيضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم أجمعون بتأكيدين يدل على صدور السجود من الجميع

بالسجود له (وأمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود أعظم أنواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وأيضاً جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لانا نقول) قوله (أرأيتك هذا الذي كرمت علي ّ وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك مايصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ماعلمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم أفضل من غيره لان الآية سبقت لذلك ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون (الثالث

وشمول الامر اياهم فثبت المطلوب (قوله وعكسه على خلاف الحكمة) به ظهر ان أهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها (قوله واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول) وأما قوله عليه السلام سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المهام والمصالح وقد يجاب بأن الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو معنى الاخدام وفيه الكلام والحق ان التكليف يختلف حسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف الشرائع فلعل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام سجود الملائكة له وفي زمان آخر عكسه وقد يؤيد ذلك بأن الحكمة في أمرهم بالسجود على ماروي في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بأمر الافضل أو المساوي (قوله وأيضاً جاز الخ) وأيضاً يجوز أن يكون هناك حكمة أخرى لا نعلمها (قوله لانا نقول قوله أرأيتك الخ قيل هذا انما يدل ان ابليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم فلعله أمر بما يفهم منه التكريم ابتلاء لا تكريماً ولو صح فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ماسمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنة الله سبحانه وتعالى جرت في كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاماً عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام ان يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قالوا لقد علمت مالنا في بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلاً على المطلوب كما لا يخفى (قوله لان الآية سيقت لذلك) فيه دفع لما يقال ان لهم علوماً جمة أضعاف العلم بالاسماء شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية فلا يلزم بما ذكر افضلية آدم عليه السلام منهم ووجه

ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص وأشق فتكون أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحمزها أي أشقها) فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمية ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة * احتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية (إما العقلية فستة * الاول الملائكة أرواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل (كمالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) أي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدرج والانتقال من القوة الى الفعل والتام أكبر من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالهيا كل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * (الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما مبدأ الشرور) والاخلاق الذميمة كلها (الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب)

الدفع ظاهر (قوله واشق فتكون أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم) فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق أفضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في عبادة الملائكة مصالح لا تحصى فلا تثبت أفضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ماذكرته احتمال قادح في التيقن لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتخمين للعجز عن القطع واليقين

(قوله بل كمالاتها كلها بالفعل) هذا في صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني

(قوله ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) أي نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهيا كل العلوية فكما ان الهيا كل أشرف كذلك الروحانيات (قوله الروحانيات قوية الخ) لا يخفى ان هذا الوجه وكذا

فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات أمراً وقال فالمدبرات أمراً (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * (السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الأول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالأمور الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كلية) اذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعني كثرة الثواب فتدبر * (وأما) الوجوه ﴿ النقلية فسبعة الاول ﴾ قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب (ولا أقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل أدعي لها ماثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ماقبل هذه الآية وهو قوله تعالى (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب لتهكما به) وتكذيبا له (فنزلت قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها (ولا يعلم) أيضاً (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكى أن جبريل عليه السلام قلب بأحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك أقدر وأقوي فأين حديث الافضلية) التي هي أكثر الثواب * الثاني قوله تعالي مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعه عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلامنهما يحصل

بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء عليهم السلام (**قوله** مبنى القواعد الفلسفية) فان الملائكة عندنا أجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكون كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع وأيضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم (**قوله** فتدبر) أى لتطلع على ان ماذكره من الوجوه على تقدير

لكما ذلك الشرف) فقبلا منه واقداما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة) منهما (فنهاهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيقي (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس (الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على احياء الموتى ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الالوهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سبباً لأدعائهم الالوهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التي نحن بصددها (في شيء * الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة أيضا لجمله) أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم) اذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (والجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية (و) المعارضة (بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى) وأقدر على الافعال (لا) بكونهم (أفضل * الخامس ان الملائكة معلمو الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الأمين على قلبك والمعلم أفضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم

تمامها لا يدل على أفضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم (**قوله** فنهاهما مثل ذلك الخ) أي جعلهما متمنين له قبل الاحسن مع النبوة وسنده ما سبق فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والا فاني يتصور من النبي الجهل بهذه المسئلة حتى يتخيل كلام الشيطان حقا (**قوله** الجواب ان النصارى الخ) وقد يجاب أيضا بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى الا أن الغرض الاصلي الرد على الاول فقدم والتقريب ظاهر هذا وقد أجاب في لباب الاربعين بأن نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل وبأن الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وفيه بدفع

من باب المجاز العقلي * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة الي أمته فتكون) الملائكة (أفضل الجواب) ان كان ماذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من أحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي (أو) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالايمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى

﴿ المقصد التاسع في كرامات الاولياء ﴾

وانها جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز خرق (واقعة خلافا للاستاذ أبي اسحاق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازي في الاربعين المعتزله ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ أبو اسحاق منا وأكثر أصحابنا يثبتونها وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزله (لنا اما جوازها فظاهر على أصولنا) وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله ولا شك ان الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (وأما وقوعها فلقصة مريم) رضي الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا أو ارهاصا لعيسى مما لا يقدم

الاول بأنه لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه مافيه

(قوله قال الامام الرازي في الاربعين الخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها ففائدة النقل على هذا ظاهر ولك ان تجعل فائدته بيان ان الخلاف المذكور في المتن قيد الوقوع لا الجواز (قوله مما لا يقدم عليه المنصف) أما على الاول فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتحدي وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لزكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والثاني منتف لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا وأما على الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من أين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال

عليه منصف (وقصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة أصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه وتعالى أبقاهم ثلثمائة سنة وأزيد نياما أحياء بلا آفة ولم يكونوا أنبياء اجماعا (وشيء منها) أي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما أشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق) أصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وأنكر) الكرامة (احتج بأنها لا تميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) أي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

﴿ المرصد الثانى * في المعاد وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد * الاول في اعادة المعدوم ﴾ فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في أحياء الطير (وهى جائزة عندنا) وعند مشائخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين المعاد الجسماني (وبعض الكرامية وأبى الحسين البصرى) ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضي ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (أخص من الوجود المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم)

مريم ولا ذكر فيها زكريا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام (قوله وهى احضاره الخ) هذا على الاكثر وقيل الذى أحضر العرش هو الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل عليه السلام أو ملك أيده الله تعالى به وقيل سليمان عليه السلام نفسه (قوله المرصد الثانى فى المعاد) المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان أو زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع

لجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته أو لا زمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود أمر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) أمر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فأذن بتلا زمان) اى الوجود ان المبدأ والمعاد وكذا الايجادان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشئ) الواحد (ممكنا في

الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات (قوله لنا انه لا يمتنع وجوده الثانى الخ) أو رد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا للماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لا زمالها اعنى كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع أعنى طريان العدم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود و واجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم والتالى باطل فكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسند فى الحقيقة فاذ كرته ان كان منعا للسند لم يفد وان كان ابطالا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهى لا يسمع فى العقليات ولو سلم فابطال المسند الاخص اذ قد يسند المنع بما أشار اليه المصنف بقوله فان قيل العود

(قوله قلنا الوجود أمر واحد الخ) قيل لا نزاع فى حقية هذا المقال لكن لا أثر له فى دفع السؤال اذ الاشك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الا يرى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص ألا يرى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على أى وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز أن يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى فقول المصنف ولو جوزنا كون الشئ الواحد الخ لا تعلق له بكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضا ذلك وكذا قوله الوجود أمر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجودين اذا اقتضى لذاته أمر يجب أن يقتضى الوجود المبتدأ أيضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب أمر خارج فالمعترض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم أيضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود فى المبدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى أمر خارج فيجوز أن يقتضى ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف بأحدهما ولا يقتضى عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافى هذا أن يجوز أن يقتضى أحد الوجدين لذاته أمرا ولا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال فى اتمام دليل امكان الأعادة لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من أحد القيدين أو كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا تكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تقتضى

زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا في زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اي ذلك الكون (بأن الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ماهو اعم منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من امتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق أوالمغاير واجبا (وفيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هى لايتصور انفكاكه عنها (و) فيه (غناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة [illegible] حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها (و) فيه (سد لباب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (أن يقال الاعادة أهون من الابتداء) كما ورد فى الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) أي ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع وأشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لايتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجيء الي الاستدال

منع ماهو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الأوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى العود غير ممتنع والله أعلم (**قوله** أى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الأول الخ) قيل الاقرب أن تحمل الاعادة التى جعلت أهون على اعادة الأجزاء ومابقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لاعلى اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن أن يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به (**قوله** باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى) قيل معناه وله الوصف الأعلى الذى ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذى لايعجز عن شيء من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الأعلى أى قوله وهو أهون عليه قد ضرب لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان معنى الآية هو أهون عليه فيما يجب عندكم ويقاس على أصولكم ويقتضيه معقولكم لان من أعاد منكم صنعة

أخرى اما الضروة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) اذلا بد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتي يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجوداً بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجوداً زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقية انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه علي أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (وأما الاستدلال فهو من وجوه * الاول انما يكون المعاد معاداً بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ماوقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) فى اعادة الشيء بعينه (اعادة عوارضه

شيء كان اسهل عليه ولذلك قيل الهاء فى عليه راجع الى الخلق (**قوله** اماالضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه شارح المقاصد بأنه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لاتوجب ضرورية المدعى ويمكن أن يدفع الثانى بأن يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضرورى أو يكون بناء على أن ليس الفرق الا فى العبارة أو على أن هذا القياس لازم لتصور طرفى المطلوب فهو فطرى القياس فلا ينافى الضرورية نعم يمكن أن يدفع ماذكر فى بيان الضرورية بأنه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشيء والا لزم تخلل الزمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود فى طرفيه وماقيل من ان التخلل انما يتصور لقطع الاتصال والوقوع فى الخلال ولا اخلال فى الباقى فليس بشيء لان الباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجودى الطرفين ولا فرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه (**قوله** كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد) قال الاستاذ المحقق سلمه الله فى الدارين فيه نظر لان الوجود الأول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فماذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورية وأنت خبير بأن اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذا باعتبار آخر ومآله تقدم أحد الاعتبارين على الآخر وليس فى ذلك استحالة أصلا فتأمل (**قوله** اعادة عوارضه المشخصة) وعلى هذا يمكن أن يدفع مامر فى بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للمبدأ بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم حينئذ غير محال لايقال هذه المغايرة انما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا تدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا تستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصة ونفسها فاندفاعه ظاهر ضرورة ان المقيد بقيد

المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيداً الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي) اي بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فاسر وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصراً على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ماتزعم فلا يلزمنى الجواب لاني غير من كان يباحثك) وأنت أيضاً غير من كان يباحثني (فبهت التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبأن الوقت ليس من المشخصات (ولئن سلمنا ان هذا الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وانه) أي المعدوم (معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتي يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا (وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) أيضا (معاداً معه) وبعبارة أخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معاد الا مبتدأ * (الثاني لو) أمكن الاعادة و (فرضنا أعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا) بلا شبهة (فلنفرضه) أيضاً (موجوداً) مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو ضروري البطلان * الجواب منع عدم التمايز حينئذ) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدائين أو معادين أو أحدهما

غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفي لصحة التعلل وان أريد به انه لا يندفع به التعلل فيهما وان كان مع تغاير مافبطل لانه ممنوع (قوله لكان هو في كل وقت شخصا آخر) قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت مطلقا من المشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر فان لزمان الحدوث دخلا في سعادة الشيء ونحوسته ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الأمور كالخروج الى السفر و بداية الكتب ونحوهما الا في زمان بقائها ومنشأ اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشأ التغاير الذات كالفصول والصور النوعية وأجيب بأنه مع انه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود

مبتدأ والآخر معادا وأي اختصاص لهذا) الذي ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدائين أيضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدإ بمين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف مالا تميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتدا اذا فرض له مثل كذلك وارد * (الثالث الحكم الصحيح (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه) أى التميز حال العدم (محال) لان النفى الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لولم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره (الجواب على أصل المعتزله وهو كون المعدوم شيئا) أى أمراً ثابتا متقررا حال العدم (ظاهر) لان ابطال التالى حينئذ ممنوع وما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لانا نمنع استدعاءه) أى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعني زمان الوجود الثانى (وهو) أى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (أمر وهمي لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز [illegible] فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

﴿ المقصد الثاني في حشر الاجساد ﴾

أجمع أهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وأنكرهما الفلاسفة اما

مالا يتصور هو بدونه ثم ان مالا يضر عدمه فى البقاء لا يضر فى الاعادة أيضا (قوله الثالث الحكم الصحيح الخ) يرد عليه أن توسيط امتناع الحكم بصحة العود لا نتفاء التميز لغو لا فائدة له أصلا اذ لا يمتنع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير أن يتصور ويحكم عليه بشئ من الأحكام فالأولى أن يقرر الدليل بأنه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها يقتضى امتيازه (قوله والجواب الخ) وأيضا لو صح ما ذكر لزم أن لا يجوز احداث شئ ووجوده أصلا والا يصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه و يتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعى التميز فما هو الجواب فى جواب الاحداث فهو الجواب فى جواب الاعادة (قوله وأنكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن

الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن) لذاته (كما مر) وذلك ان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه وتعالى (عالم بتلك الاجزاء) وانها لأي بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) أي صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (وأما الوقوع فلان الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فمن أرد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ماهو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما أخبر به الصادق فهو حق * احتج المنكر بوجهين * الاول لو أكل انسان انسانا بحيث صار المأكول) أي بعضه (جزأ منه) أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الانسانين [illegible] (فتلك الاجزاء) التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل (اما أن تعاد فيهما) أي في [illegible] واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الآخر معاداً بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بأعيانها كما زعمتم ([illegible] الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من أول العمر الى

قالوا بها في عالم المثل ولم يقولوا بأنها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والأكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام [illegible] (قوله أو أكل انسان انسانا الخ) قيل لا حاجة الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكلها الدواب وأكلناها وأيضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه (قوله فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم) قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز أن يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قلت فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة وقد يقال يلزم من هذا أن يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانيتين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يجازى بها (قوله وهي الباقية من أول العمر الى آخره) قيل الاظهر أن يقال وهي الاجزاء الحاصلة في أول الفطرة أي أول تعلق الروح بالبدن مما يتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من أول العمر الى آخره

آخره لا جميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) أي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان المأكول (في الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول ٭ (الثاني لو حشر فأما لالغرض وهو عبث) لا يتصور في افعاله تعالى (واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه أو الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا) من العقلاء (وبديهة العقل) ايضا وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (وأما الالذاذ وهو أيضا باطل لان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له ألم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) أما (الايلام) أولا (ليندفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا اذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود الى عدم المرض (الجواب نختار انه لالغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قدمر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام أو الالذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا) ان الغرض منحصر فيهما (لكن لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو) أي دفع الالم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز ان تكون) تلك اللذة (أمرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الالم (تارة ودونه أخرى) والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه (سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخروية كذلك) أي دفع الالم (ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة

في حيز المنع نعم يعلم كل أحد ببداهته ان ذاته من أول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز أن يكون خارجا عنه (**قوله** لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول) فان قيل يجوز ان تصير تلك الأجزاء منيا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الاجزاء الأصلية من المأكول اجزاء أصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا الافساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الأصلية لشخص من أن يصير أجزاء أصلية لشخص آخر على انه يجوز أن تكون الأجزاء الأصلية التي هي الانسان في الحقيقة تقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الأكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب وقد يقال لو سلم تولد المولود من الأجزاء الأصلية للمأكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء أصلية للمولود محشورة معه لجواز أن تكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الهبائية التي ينشرها الملك على الجزء المنوي كما ورد في الخبر الصحيح وأيضا اللازم جزء الروح مع جزء من البدن أي جزء كان (**قوله** فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة) فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير عدميتها اندفاع الألم لا انتفاؤه ومن البين عدم حصوله

للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتم (وحقيقة تلك) الاخروية (امرا آخر) وجوديا (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) أي في اللذات الاخروية حتي يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم (تذنيب * هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحتج به) على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه ضعيف) في الدلالة عليه لان التفريق هلاك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح الاجزاء لأفعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفا على زوال يجري منه مجري التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما أي زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضا * واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر أولا مذهب

على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الألم حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده (قوله النافين للنفس الناطقة) والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص أو جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم (قوله والثالث ثبوتهما معا) قال في شرح الصحائف وهذا على وجهين أحدهما أن يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم و يتعلق به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من أهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسما سماويا او يعاد

القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله

﴿ المقصد الثالث ﴾

في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في أمر المعاد) الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها و اتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) أي العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذي هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) أي قابلة بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول أمرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ماذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف مانحن فيه واذا لم تقبل

الجسم الأول ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى الى ههنا كلامه فتأمل (قوله لان القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول) ليكون متصفا به يرد عليه انا لا نسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائما به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين (قوله بخلاف مانحن فيه) تحقيق الفرق على ماحرر بعض الأذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد وجود ماهو مباين القوام أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ماهو متعلق القوام به أي مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه أي مستعد العدم عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها في نفسها الممتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز أن يكون محلا

الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واماعالمة أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبداً) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لامطمع لها في زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذافارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لايخفى فيه التباس (وأما العالمة فأما)أن تكون (لهاهيآت رديئة ا كتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات أولا فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيماواشتاقت الى مشتهياتهاالتي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها) أي جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتهاله) أي للبدن (وذلك مما ينسي بطول العهد به وتزول بالتدريج) وتنقطع عقوبتهابها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها) أي يوجدان لذاتها كذلك (أبداً مبتهجة بادراك كمالها) باقيا سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقهااليها كغيرالمكلفين عندنا (فهذا ماعليه

لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لمالم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الابالذات ولابالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني واندفع النقض بالصور الغائبة لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاءها عندهم وانت خبير بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان أدلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز أن يكون قابل الفناء نفس النفس اذلا محذور في ذلك كما تحققت الآن وهذا الجواب الاجمالي والتفصيلي مذكور في المطولات (**قوله** واما العالمة الخ) قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية فليس يمكنني ان أنص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية التي لاتتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدإ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها

جمهورهم وقال قوم منهم) أى من الفلاسفة (وهم أهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان (النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (وأما) النفوس (الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخا وقيل ربما تنازلت الى) الا بدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانسانى الي بدن حيوانى يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان (ويسمى مسخا وقيل) ربما تنازلت (الى) الاجسام (النباتية ويسمى رسخا وقيل الي الجمادية) كالمعادن والبسائط أيضا (ويسمى فسخا) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة اوأما المتصاعدة)من مرتبة الى ماهو أكمل منها (فقد تتخلص من الابدان) كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفي ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد أبطلنا هما قال الامام الرازى وأما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادرك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغرائه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة في ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات وأما المنكورون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال أيضا مسئلة المعاد مبنية على أركان اربعة و ذلك

و يتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها و آية واحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة

ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب . الثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والفناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح حوال القيامة (وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله علم بالصواب ﴿المقصد الرابع﴾ الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن أولا (ذهب اصحابنا وأبو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر (وأبو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره أكثر المعتزلة) كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء * لنا وجهان * الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل * الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع لاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (وأما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدتا فأما في عالم الافلاك أو العناصر أو في عالم آخر و) الاقسام (الثلاثة باطلة * اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على

استعدادا (قوله الأول قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة) وحمل الجنة فيها على بستان من بساتين الدنيا كان في موضع مرتفع تجري مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المسلمين على ان اللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد ولا معهود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها (قوله بلفظ الماضي) ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بأن يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ قد سبق ان الله تعالى لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الأزلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل (قوله فلان الأفلاك لا تقبل الخرق) أجاب عنه في شرح المقاصد بان افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وأنت خبير بأن ما لا يقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد أصلا وان اختلف جهة الحكمين فليتأمل (قوله فلا يخالطها شيء من الكائنات) الظاهر ان معنى المخالطة المنفية الدخول والوصول اليه لا الى ما ذكره الشارح اذ لا ينفي أن يكون في ثخن فلك

الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يكون ويفسد (وأما الثاني فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانا فيها (و) أنتم (لا تقولون به وقد ابطل) أيضا (بدليله * وأما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فينفرض بينهما خلاء) سواء تباينا أو تماسا (وانه محال) وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في أبدان أخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده * احتج أبو هاشم بوجهين * الأول قوله تعالى) في وصف الجنة (أكلها) أي مأكولها (دائم مع قوله كل شيء) أي موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك أكلها) لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب أكلها دائم بدلا أي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام أكل بعينه غير متصور) لانه اذا أكل فقد فني (وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه) أو نقول المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم أو نقول انهما أي الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعودان) بجمعها وذلك كاف في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن * (الثاني قوله تعالى)

التدبر فان كونه وفساده لا يضر انتفاءه فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يخلو عن تأييد لما ذكره الشارح فتدبر (**قوله** وأنتم لا تقولون به) عدم القول به لا يختص بنفي الثاني اذ التناسخ يعم التعلق ببدن آخر في السماء أيضا بل ببدن آخر على الاطلاق فان تم كفى في تقرير الشبهة (**قوله** فينفرض بينهما خلاء) فان قلت لعل ما بينهما آخر ملأه قلت هم يقولون المالئ عالم آخر فيكون كريا أيضا نعم يمكن أن يقال لا نسلم ان الفلك بسيط ولا نسلم ان شكله الكرة ولا نسلم أنه يجب أن يكون للعالم الآخر فلك آخر (**قوله** وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا) كما صرح به الامام في الملخص فالاولى ههنا ما ذكره الآمدي وهو ان أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة أخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذ لا بعد في ذلك (**قوله** وجب هلاك أكلها) يجوز أن يقال فليكن أكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لما ورد على بقاء ذاتها أيضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول وأجيب بما يقطع دابر الشبهة

في وصف الجنة أيضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الابعدفناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام * الجواب المراد انها) أي عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا أو أحدهماموجود والآخر معدوم (وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة) أي مثله

﴿ المقصد الخامس ﴾

في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لافي أمور أخر أوجبوها عليه (اما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الالنفعنا وهو بالثواب عليها بيانه انها) أي تلك التكاليف (اما لالغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالي (واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (أو الى العبد اما في الدنيا وانه) أي الاتيان بها (مشقة بلاحظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (وأما في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جداً (أونفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مراراً) كثيرة (واما العقاب ففيه بحثان * الاول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين * الاول انه) تعالى (أوعد بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي

(قوله لامتناع تداخل الأجسام) ولانالسنا الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض عرض الجنة الآن لكنافيه الآن (قوله الجواب منع وجوب الغرض) ولوسلم فالغرض التفضل بالنفع فاين الوجوب (قوله لانانقول استحالته ممنوعة) فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولاشك ان جواز المحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لايقولون الابالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لانقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقا واما انه أمر محال في نفسه بناء على انه نقص فممنوع بقي ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم أن يأتي به لا انه ممتنع عقلا بحيث لا يكون مقدو راله والا يكون الباري تعالى موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ماأوجبوه قائلون بكون الله تعالى مختارا بلاخلاف منهم فعلى هذا اندفاع أصل استدلالهم بماذكروه في حيز الجواب محل كلام فليتأمل

بالعقاب عليها (فلولم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال * الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو أيضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب) أي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريراً له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) أي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل العقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء ﴿ البحث الثاني ﴾ قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم يتب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها أبدا وعمدتهم) في اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع أبداً (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) أي بين استحقاقهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لأحد على الله حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن يخلق الله تعالى

(قوله واستحقاق العقاب) أي العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة فلا اتجاه لقوله بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل (قوله لجواز أن لا يخلق الله تعالى الخ) فان قلت لا فائدة لذلك

في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع أيضا وما يتمسك به من انه لابد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبني على المحابطة وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن أهل الجنة (الذي أحلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر (أو) نقول (بترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها الي سبعمائة) من الامثال (ويضاعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستدلوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الايات (والجواب لا نسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به (و) لا نسلم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا) فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا)

لانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لا نعرفها مما لا شك في بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع و ينافي الخلوص (**قوله** وما يتمسك به الخ) حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز أن يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه أخر فضلا عن الوجه الواحد (**قوله** فان كلامهم مبني على المحابطة) فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قصة الأحباط مبنية على استحقاق العقاب منافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا أن يقال معنى البناء على المحابطة انه لا يتم الا بالقول بها أولا وآخرا فليتأمل

تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وماذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) فى الاستعمال الشائع (حبس مخلدو وقف مخلد وخلدالله ملكه) والمراد طول المدة بلاشبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام أولا احترازا عن لزوم المجاز أوالاشتراك (والآية) المذكورة حملناها على الدوام) الذى هو أحد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وجوها ان لفظ الفجار لايتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وأيضا ظاهرها يقتضى كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله أخرهم عنها * برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و) قوله (ويجزي الذين أحسنوا بالحسني و) قوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر مايكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا فى العقوبة فلاتكون تلك لاية عامة متناولة له (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد أوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

﴿المقصد السادس في تقرير مذهب أصحابنا) في الثواب والعقاب ومايتعلق بهما وفيه مباحث﴾

(قوله فلايلزم مجاز) فيه بحث لان لام الخلد امالماهية من حيث هى أوللعهد الذهنى وأياما كان لايصح النفى الا بان يحمل مجازا عن فرد خاص فتأمل (قوله وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية

(الاول قالوا الثواب فضل) من الله تعالى (وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه (واما عدم الوجوب فلما مر مراراً (و) قالوا (العقاب عدل من الله لان الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا اوعلموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا (وانكره) اى تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه * الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فنائها) واذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقد مر) فساد ماتمسك به في اثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه

الاحباط كما لايخفى (**قوله** لان الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص فى الصفة فممنوع وان أراد انه نقص فى الفعل فهو القبح العقلى بعينه كما اعترف به المصنف فى امتناع الكذب عليه تعالى والاشاعرة لايقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف فى كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان أمكن عقلا (**قوله** ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا) على مادل عليه قول الشاعر

وانى وان أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى وماقيل ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل فلا يخفى فساده فالوجه أن يقال الوعيد مصروف الى الأخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود فى المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب فى الاخلاف فى شئ منهما وقيل لعل المراد بالقول فى قوله تعالى مايبدل القول لدى القول البات كقوله تعالى لاملأن جهنم وأما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو فى الجملة فليس من ذلك (**قوله** على ان الكفار مخلدون فى النار أبدا) واختلف فى اطفالهم والاكثرون على انهم فى النار أيضا لدخولهم فى العمومات ولما روى ان خديجة سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن اطفال الكفار فقال النبى صلى الله عليه وسلم هم فى النار وقالت المعتزلة هم خدم أهل الجنة لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو فى الجنة ومن علم منه الكفر ففى النار وقد يختار المذهب الأخير لانه جامع للحديثين وأما دخولهم تحت العمومات الواردة فى حق الكفار فممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاءهم حكم الكافرين فى الدنيا التبعية أبويهم لايقتضى تبعيتهم اياهم فى الخلود فى النار (**قوله** الثانى من تلك الوجوه الخ) حكى ان واحدا من منكرى الحشر أورد هذه الشبهة على الاستاذ أبى اسحق الاسفرائنى فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتجزى

(دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل * الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) اى الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبدا او يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذى بها (وهو حيوان مأواه النار * الثالث) منها النار يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فننتهي) الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تتفتت الاجزاء) التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفنيها (أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن (العنبرى هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في) حق (الكافر المعاند) والمقصر (وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله * واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم

فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل فى القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التى تغلى ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة فان جاز أن لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحياة بها أولى (قوله الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلا يلزم التأدى الى الموت لجواز أن يتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن أن يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتحلل فى ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها أقوى فيكون التحليل أكثر وهو ظاهر وأما ايراد القوة الغاذية فسواء فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية فى الانتقاص وهى غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريزية لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى أن ينتهى الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتنطفئ الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا مبنى على تأثير القوى والطبائع فيما يترتب عليها من الافعال

يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقته (ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لايخلد في النار لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو ايمانه (فأما أن يكون ذلك) أي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها

﴿ المقصد السابع ﴾

في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب)واستحقاقه(احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة)والخوارج أيضا (بمعصية) أى بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده أبدا ولا يخفى فساده) لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لايجب على الله ثوابه ولا عقابه فان أثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع أيضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلاعقاب على زلة مع الايمان كما لاثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط و زعما أن من زادت طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته أحبطت

وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى (قوله فامان يكون ذلك قبل دخول النار الخ) قيل لم لايجوز ان يرى فى النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة (قوله فى الاحباط) لانزاع فى احباط الطاعات بالكفر وأما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه أهل السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولاتجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط أعمالكم و بقوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم وقوله تعالى لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى أجاب فى شرح المقاصد بأن من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه أحبط عمله كالصدقة مع المن والأذى و بدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل آية الصدقة على مقارنة المن والأذى اذ لو تأخرا عنها وابطلاها يثبت مدعاهم وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولاداعى لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه أيضا (قوله الى رعاية الكثرة) لابالنظر الى أعداد الطاعات والمعاصى بل بالنظر الى مقادير الأجور والأوزار فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولاسبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله

ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلا (فان بقي له) من تلك الطاعات (زائداً) على قدر المعاصي (أثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي) أي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة (أولى من العكس) لانه ابطال أحد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (أولى لما مر) من ان الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر) ويحبط من الراجح أيضا مايساوي مقدار المرجوح ويبقي الزائد فيكون الراجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لايستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر (ولما أبطلنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها (ثم نقول لهم) أي للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو أبطل الآخر فأما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما حال وجودهما معا (أولا) معا (بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صدر مغلوبا وقد يجاب) بان كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر

تعالى (**قوله** أثيب به) ان قلت مامعنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وسيجيء ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة و بشرط تكميل الايمان (**قوله** بالعكس أولى) قد يجاب عنه بأن هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل المعتبر اجزاؤها كما مر فيوازن أجور حسنة واحدة أو زار عشر سيئات (**قوله** وقال أبو هاشم بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى وأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية (**قوله** فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة أما اذا جوز أن يكون آن البطلان يعقب آن المجامعة

حتى يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج أيضا * (تذنيب * قد اتفق المعتزلة) أي الجبائيان واتباعهما (على انه لا يتساوي الثواب والعقاب) أي لا يتساوى الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضا ولا يجوز اسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائي عقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اما معا أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند أبي هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (للاجماع على ان لا خروج) للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من أهل الجنة أو النار ولا بد له من الخلود في احديهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي (أن يثاب لما مر من ان جانب الثواب أرجح) فان الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (و) أيضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا (ويجوز) أيضا (ان لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل (يكون) أي من استوت طاعاته ومعاصيه (من أهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) أيضا (أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من

لما يرد هذا (**قوله** بأن كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الخ) والحق انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا يثيب عليها و يترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور (**قوله** والا تساقطا) فيه بحث لان هذا الكلام انما يلائم تقرير الآمدي لا تقرير الامام الذي اختاره المص لان مذهب الجبائي على هذا وهو ان المتأخر حتى يحبط السابق بقدره و يبقى نفسه فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتأخر يحبط السابق و يبقى نفسه (**قوله** فان الحسنة تجزى بعشر أمثالها الخ) فيه بحث أشرنا اليه سابقا وهو ان المساواة والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي هذه بعينها يعني مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلا واذا حصل التساوي

جهة أخرى (و) يدوم له (ألمه ولذته كذلك لايخلص له أحدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

﴿ المقصد الثامن ﴾

(في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وأن عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا أنه لاعلم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على مااختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) اي بذلك الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثاني الآيات الدالة عليه) أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فان ماعدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما أجمع عليه(و) قوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ماذكرناه آنفا إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة

﴿ المقصد التاسع ﴾

في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلي آله وسلم أجمع الامة على) ثبوت (أصل الشفاعة) المقبولة له عليه الصلاة والسلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي) فانه حديث

الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الأول من الجواب فتأمل (قوله ويقولون به في غير صورة النزاع) فيه بحث اذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم أيضا فيجوز أن يعفو الله تعالى عنها ويمكن أن يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وان أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لايخفى

صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات أى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لالدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) وهو عام فى شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره الجواب انه لا عموم له في الأعيان لان الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الزمان) أيضا (لانه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازى بعد ماأورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا أن يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لابد أن تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابد أن تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا وأما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير

على المنصف (**قوله** ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فالاثم يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن أن يقال لاشك فى عموم الذنب للصغائر والكبائر ولادليل على التخصيص وأما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب أمتك ولايخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم صغيرا لاتفيد تخصيص ذنب الأمة وهو ظاهر جدا

(**قوله** انما هي لزيادة الثواب) اعترض عليه بأن الشفاعة لو كانت حقيقة فيماذكر والكنا شافعين للنبي عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا أجيب بجواز أن يعتبر فى الشفاعة كون الشفيع أعلى من المشفع له وأما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون أعلى ففيه انه على سبيل التشبيه والمجاز اذ الشفاعة انما تطلق فى العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه (**قوله** وهو عام الخ) فيه بحث اذ لو أبقى مايفهم من ظاهر الآية على عمومه كان عمومه لزم أن لا يثبت الشفاعة أصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فالأمر سهل (**قوله** وفيه بحث لان الضمير الخ) قد يجاب عنه بانه لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى كما تقرر فى الأصول فاذا قلت لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح اللهم الا أن يقال لما كان الضمير للنكرة فى سياق النفى كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم أيضا (**قوله** والخاص مقدم على العام) لان الخاص قطعى والعام ظنى وهذا على مذهب

﴿ المقصد العاشر فى التوبة وفيه بحثان ﴾

الاول في حقيقتها وهى) في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا أى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفى الشرع (الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدرعليهافقولنا) الندملما سيأتى من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا أوطاعة لايسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل) أى خفته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا (وقولنا مع عزم أن لايعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر أولا وذلك (لان النادم على الأمر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد فى الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضى قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهوأن يكون مع العزم على عدم العود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كالايخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لايعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لايتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا

الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة وأما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعى كالخاص الااذا خص منه البعض فالجواب أن يقال قدخص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذى خص منه البعض ظنى بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالأحاديث الواردة فى الشفاعة لأهل الكبائر والله أعلم (**قوله** من حيث هى معصية) أى لكونه معصية قال فى شرح المقاصد الندم لخوف النار أولطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية أم لا والحق انه لاتردد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولايقرب الرجل منها الا هين المعنيين ثم خلوص التوبة أن يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هى معصية يعم الكل والله أعلم (**قوله** مع عزم أن لايعود اليها) اعترض عليه بأن فعل المعصية فى المستقبل قد لايخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة فى بعض الأحوال ولا تطرد فى كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح ورد بان الندم الخ (**قوله** وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفى المستفاد من لا يعود

ويؤيد ماقررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه أهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب أو كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على مافعل صحت توبته باجماع السلف وقال أبو هاشم الزانى اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جاز مايعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل أو الاكثر فينافيه ماصرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير أبى هاشم فتدبر * البحث (الثاني في أحكامها * الاول الزاني المجبوب) أى الذى زنى ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم أن لايعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه أبو هاشم) وزعم انه لايتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (وأوضح) كما ذكرناه (الثانى) من تلك الاحكام (ان قلنا لا يقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور مايلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة فيها) أى في التوبة (أمور ثلاثة) أولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات (وهى عندنا غير واجبة فيها) أى في صحة التوبة (أما رد المظالم) والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لامدخل له فى الندم على ذنب آخر) قال الآمدي اذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن أتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتي به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتي باحديهما دون الاخرى (واما ان لايعاود

أصلا) الى ماتاب عنه (فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها في وقت عدم المعصية فى وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامة الندم) في جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ماينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان (الشارع اقام الحكمى) أى الامر الثابت حكما (مقام ماهو حاصل بالفعل كما في الايمان) فان النائم مؤمن بالاتفاق (ولما في بالتكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفى عن الدين) قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوت وباقى العبادات وان لايكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان تجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانو يتذاكرون ما كانو عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولايؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة (لهم فى التوبة الموقتة مثل أن يذنب سنة و) فى التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب) جميعا اذ لايجب عمومه لهما فذهب بعضهم الي انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم أيضا فى جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لايجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون

ويجوز أن يتعلق بالعود أيضا وهو فى المآل كتعلقه بالنفى (**قوله** كما فى الواجبات) قيل لايتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لايحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بأن الكلام فى الواجبات التى صدرت عن الشارع الآمر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلا لا فى افراد واجب بأمر الشارع بالاتيان بواحد منها الا على التعيين كاعتاق رقبة أى رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لايحصل باتيان واحد منها دون آخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهى لايحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالى باطل اتفاقا فكذا

المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان الملة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين (الخامس انهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن أتي بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواه ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانه مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا إلى الله جميعاأيها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيئسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

﴿ المقصد الحادي عشر ﴾

احياء الموتي في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) أي بعد الخلاف وظهوره (وأنكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثرالمتأخرين من المعتزلة) وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا انما المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له (لنا) في اثبات ماهو حق عندنا (وجهان ه الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدواوعشياويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساء (فعلم انه غيره) ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبوركما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ماهو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتى (فهو هو وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو

المقدم (قوله احياء الموتى في قبورهم) اتفق أهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ لكن توقفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا الجواب لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الأعمال فلابد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن أم لا وأنت خبير بأن الاتفاق

الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (وأما ماذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول) لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالآم تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله * الوجه (الثاني قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو) أي وما المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية (الا الأماتة) قبل مزار القبور (ثم الاحياء في القبر ثم الأماتة فيه أيضا بعد مسئلة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى أن المراد بالاماتتين ماذكر وبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية وأما الحياة الثالثة اعني حياة الحشر فهم فيها فلاحاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) أيضا فقد ثبت ان الكل حق وأما حمل الاماتة الاولى على خلقهم أمواتا في أطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لايثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بأن الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولاحياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (أكثر من ان تحصي بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لان أحدهما كان لايستبرئ من البول وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر الى غير ذلك

من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين أيضا وتسميتهما منكراً ونكيراً مأخوذة من اجماع السلف وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام (احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين * الجواب ان ذلك وصف لأهل الجنة والضمير في فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد أيضا (فهذا) الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى أن تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (وذري أجزاؤه) المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا) أى القاضي واتباعه (في صورة المصلوب لا يبعد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة) فانه حي مع انا لا نشاهد حياته (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا يبعد في رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن

المذكور يقتضي أن يكون الجواب بآلة البدن والأشكال مسوق على ذلك فتأمل (**قوله** وأخبار مروية عن النبي عليه السلام) روى عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا أقبر الميت اتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير في حديث طويل (**قوله** احتج المنكر بقوله تعالى) قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء الموتى فتكون الآية المذكورة حجة

ذلك مشاهداً لنا (وأما الصورة الاخرى) يعني بها مايشمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد (فان ذلك) أي التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا كما مر (فلا بعد في ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (أو بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدوراته تعالى) كما سلف تقريره

﴿ المقصد الثاني عشر ﴾

في ان جميع ماجاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند أكثر الأمة (والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضا السؤال الذى هو قريب من الحساب (وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيراً مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (وقوله تعالى فأمامن أوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون) فتحققت به شهادة الاعضاء (وقوله إنا أعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا

على المنكرين لاالهم وأجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى مايتوهم في الجنية (قوله فانه يدل على الحوض) اختلفوا في ان الحوض هل هو الكوثر أو غيره استدل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال في أثناء حديث أتدرون ماالكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيها يقال في المحشر يدل عليه ماروى عن أنس رضي الله عنه قال سألت النبي عليه السلام أن يشفع لى يوم القيامة فقال صلى الله عليه وسلم انا فاعل فقلت يارسول الله فاين أطلبك قال عليه السلام اطلبني أول ماتطلبني على الصراط قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبني عند الميزان قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبني عند الحوض فاني لا اخطى هذه المواطن الثالثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه امانفس الكوثر أو مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روى في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لايشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من يشرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك ظاهر لان

كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اى ممتلئة جدا (بذلك) لذي ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا) فنفاه تارة واثبته أخرى وذهب ابو الهذيل وبشر ابن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) أي المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بأنه ادق من الشعر وأحد من غرار السيف) أى حده (كما ورد به الحديث الصحيح و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن) العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه * واما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ماورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدمت فلا يمكن اعادتها (وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) لاعراض (بالخفة والثقل) بل هما مختصان بالجواهر (وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالي والجواب انه وود في الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام كيف توزن الاعمال (ان كتب لاعمال وصحفها (هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى) فيما لا فائدفيه

الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام والعياذ بالله تعالى (**قوله** ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان (**قوله** اعلم ان الايمان في اللغة التصديق) افعال من الامن للصير ورة أو التعدية بحسب الاصلى كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار الاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام

قد مر مراراً ﴿ المرصد الثالث في الاسماء ﴾

الشرعية المستعملة في أصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لاشرعية تفرقة بينها و بين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعيـة (والاحكام) من أن الايمان هل يزيد وينقص أولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا (وفيه مقاصد

﴿ المقصد الاول ﴾

في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق) فيما حدثناك به (وقال عليه الصلاة والسلام الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصـدق) ويقال فلان يؤمن بكـذا أي يصـدقه ويعترف به (وأما في الشرع وهو متعلق ماذكرنا من الاحكام) يعني الثواب على التفاصـيل المذكورة (فهو عندنا) يعني اتباع الشيـخ أبي الحسن (وعليه أكثر الائمة

الاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد (قوله وقال صلى الله عليه وسلم الايمان أن تؤمن بالله وملائكته الحديث) الايمان الشرعي ان تصدق جزما بوجود الله تعالى و بالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن أيام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب و غيرهما من الامور التي أخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله في زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل في ايمانه أيضا ان نفسـه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا من عند الله تعالى انه كان مؤمنا بأن الله تعالى سـيوجد من ظهره رسلا الثاني ان الرسول أخص من النبي كما مر في أول الكتاب فليس في الحـديث مايدل على وجوب الايمان بالأنبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبي وهذا المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة أم لا وقد يجاب بأن الأنبياء تبع الرسل فالايمان بهم ايمان بالأنبياء (قوله فيما علم مجيئه به ضرورة) أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامـة بلا دليل كوحدة الصانع و وجوب الصـلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصـلاة مثلا عنـد السؤال عنها كان كافرا عند الجهور (قوله وقيل هو المعرفة) قيل في الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما عـلم من اخبار المخبر وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به و يثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جـدار أو حجر والايمـان الشرعي يجب أن يكون من الأول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب أحـد ضرورة من غـير أن ينسب اليه اختيار لا يقال له في اللغة انه صـدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي عليه السلام بالنظر في معجزاته اختيارا لم يلتزم عملا بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعـلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو اختيار في التزام موجب لا

كالقاضي و لاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو في الشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج و العلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات) بأسرها (فرضا) كانت (أو نفلا وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) أي بعضهم كابن مجاهد (وأصحاب الاثر) أي المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان) لايخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (أو التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو

التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء أمرا زائدا على التصديق فليتأمل (**قوله** وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة) ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تلفق بينهما بان ما ذكره القاضي هو الايمان المنجي من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وأنت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار كما ذكره في شرح المقاصد مما لا وجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقية ما جاء به الرسول عليه السلام و يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بأن الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط (**قوله** وقال قوم انه أعمال الجوارح فذهب الخوارج الخ) المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت المعتزلة الا انهم اختلفوا في الأعمال فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهبا لعاقل الى هنا كلامه

اما اللسان) أي فعله (وهو الكلمتان أو غيره) أي غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة أو المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان) وحده (أو سائر الجوارح) أي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه * الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه) أي ومما يدل على محلية القلب الايمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في أكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ماهو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيراً عن وضع اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالها ولا شتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك أولى * (الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله (الثالث انه) أي الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) أي ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم

(قوله الاول الآيات الخ) لا يخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز أن يكون تخصيص القلب بالذكر في الآيات لكونه رئيس الأعضاء ومستتبعا لما عداه كما دل عليه قوله عليه السلام ألا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وأما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى (قوله ولا الجزء على كله) فان قلت يجوز أن يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما لشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذى هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه فيتم البرهان (قوله ومنه مفهوم قوله الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبني على ان المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك كما روى انه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضي الله عنهم وقالوا أينا لم يظلم على نفسه فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ما تظنون انما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وحينئذ يجب أن يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الايمان الظاهري أي الذى يعلم منهم بحسب

قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع لايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا ابيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهملا (أو) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا فالتصديق اما معني هذه اللفظة أو هذه للفظة لدلالتها على معناها) وأيا ما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية (فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى لايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني (احتج الكرامية بأنه تواتر ان الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتي بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا انه الايمان بلا علم وعمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و) حله بأن يقال (لا نزاع في انه) أى التصديق اللساني (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لا في (انه يترتب عليه) في الشرع (أحكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فيناط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) النزاع في الايمان الحقيقي

ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الدالين ظاهرا على التصديق وبنفي اللبس بالظلم أن لا يكونوا منافقين أو يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه (قوله الجواب معارضته بالاجماع الخ) المعارضتان انما تتوجهان على مانقلته من المقاصد وأما على مانقلته من تفسير القاضي فلا

الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول) لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فنمه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع * احتج المعتزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم * القسم الأول أربعة * الأول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان أما ان فعل الواجبات هو الدين ولقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة وايتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ماتقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى أمرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (وأما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وأما ان لاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فأخرجنا من كان فيها الآية) يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين انه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) أن يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان أكثر المذكورات مؤنث (وهو) أى جعله اشارة الى الاخلاص (أولى من تقدير الذي ذكرتم) والظاهر المطابق لنهاية العقول أن يقال من تقدير الذى أمرتم به أو الذى ذكر (اذ فيه) أى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللغة) على

(قوله واما ان الاسلام هو الايمان) فان قلت ماذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور فى المصابيح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرنى عن الايمان فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرنى عن الاسلام فقال صلى الله تعالى عليه وسلم أن تشهد أن لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغى أن يحمل تفسير الاسلام فى الحديث على تفسير ثمرته (قوله والظاهر المطابق الخ) انما قال الظاهر لجواز أن يكون الخطاب فى قوله الذى ذكرتم للمخصوم الذين جعلوا لفظ ذلك فى الآية اشارة الى جميع ماتقدم على معنى ذلك الذى

أصلها وفي كونه اشارة الي المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهي أن الاسلام هو الايمان فهي (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان دينا غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية ماذا ثبت كون الايمان دينا (وفيه مصادرة لايخفى) لان كون الايمان دينا أي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دوراً من قبيل أخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة أول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان أولى وأما قضية الاستثناء فانها تدل علي تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالي (وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم الي بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بالتصديق بها) أى لايضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلاة جاز أن يكون مجاز وهو أولى من النقل الذى هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزي) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون أى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالمذكور فى الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته) فان هذين القولين مما يدلان على ان قاطع الطريق يخزي يوم القيامة (والمؤمن لايخزي) في ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لايعم المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز أن يكون

أمر تم به كما ذكره الشارح فيما سبق وان لم يذكره المصنف (قوله أى صلاتكم) لوصح هذا لزم أن يكون الصلاة وحدها ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات عندهم (قوله مجازا) لظهور العلاقة وهى كون الصلاة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه (قوله ولا قاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف فى قبول

الموصول مع صلته مبدأ خبره نورهم يسعى بين أيديهم وحينئذ جاز أيضا ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيامة بادخاله في النار وان كان مآله الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة) على معنى أن هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) أى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة بالأحاديث الدالة على انه أى مرتكب الزنا مثلا (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبي عليه الصلاة والسلام (لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر ﴿ القسم الثانى ﴾ من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة * الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لا نه حقيقة فيه) وان أمكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات (بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا) أى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله في الاعمال) فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بأن الحكمى

مراسيل الصحابى رضى الله عنهم واختلف فى مراسيل التابعى ولو سلم ان عدم الاخزاء يعم المؤمنين فقاطع الطريق يحتمل أن لا يدخل النار فى ذلك اليوم امالان فى الآخرة أياما وأما لان اليوم لا يقتضى استيعاب المضاف اليه (**قوله** حتى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لأبى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن أبى ذر رضى الله عنه قال أتيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعليه ثوب أبيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبى ذر صرح ابن مالك بان حرف الاستفهام مقدر فى قول أبى ذر رضى الله عنه وان زنى وان سرق أى أوان زنى وان سرق ويقال أرغم الله تعالى أنفه أى ألصقه بالرغام وهو التراب استعمل فى الذل والعجز عن الانتصار وفى الانقياد على كره ومما ينبغى ان يعلم ان تكرار أبى ذر ليس الانكار بل لظنه ان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعله يجيب بجواب آخر عند تكراره (**قوله** ورد عليهم مثله فى الأعمال) أجيب عنه بأن تلك الأعمال لم تؤمر باستمرارها والايمان مأمور به فى كل حين فاعتبر بقاؤها حكما لدفع الحرج (**قوله** مشترك الالزام) لان الشرك مناف للايمان اجماعا اشتراك الالزام بناء على منافاة الشرك للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة أيضا والا فلا اجماع على ما ذكره ثم هذا الاعتبار مذكور فى شرح المقاصد كما مر وان لم يذكره المصنف فى ضبط

كالمحقق (الثاني من صدق) بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان (حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وان أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل علي اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ماجاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه (مشترك الالزام لان لشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لاينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) نقول فى حله (ان الايمان المعدي بالباء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ماعلم مجيئه فى الدين بل بما قيد به ظاهراً وهو الله سبحانه وتعالى (والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق مقيداً بأمر مخصوص هو جميع ماعلم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر فى النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي لايجامع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لان أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لايجامعه فدل علي ان فعل الواجبات ليس بالايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لاعلى مافى الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بأن الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والاقرار

المذاهب (قوله لاعلى مافى الكتاب) حيث بدل التقرير وأقام المنافاة مقام المجامعة فليتأمل (قوله والقائلون بأنه مركب الخ) يرد عليهم ان الحديث على ماحملوه عليه يدل على ان الشهادة أعلى وأفضل من التصديق القلبي بجميع ماعلم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن أن يدفع بأنه مخصص بالاجماع أو يراد انها أفضل منه من حيث أنها تحقن الدماء والاذلال لانها أفضل منه من كل وجه أو المراد باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لاالزيادة على المضاف اليه أى المشهور المعروف من بينها بالفضل بين أهل الملل قول لااله الاالله وبهذا أيضا يندفع ماقيل من أن الحديث يدل على أفضليه قولنا لااله الاالله محمد رسول الله

والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله لا الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق * الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذي عن الطريق ليس داخلا في أصل الايمان حتي يكون فاقد وغير مؤمن بالاجماع) فلا بد فى الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الايمان هو المعرفة أو التصديق مع الاقرار

﴿ المقصد الثاني ﴾

في ان الايمان هل يزيد وينقص أثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظي لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لايقبل التفاوت) لا بحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) أي احتماله (ولو بأبعد وجه ينافي اليقين) فلايجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ماعلم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال) اما وحدها أو مع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر

من الصلاة والحج وأمثالهما مع ان الأمر بالعكس وأما ماقيل فى الجواب من ان أفضليته من حيث أنه سبب لعصمة الأنفس والدماء والأموال لامطلقا وفيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين أيضا كذلك وقد يقال أفضليته من حيث انه أساس الكل ومالم يوجد لم يعتبر شيأ منها ففيه حيثيتان ليستا فى غيره من الأعمال وهو التقدم والتوقف عليه (قوله الايمان بضع وسبعون) أى الايمان الكامل الذى فى أعلا مراتبه وهو المشتمل على أصوله وفروعه الاسلامية وفرضها وواجبها ومندوبها والبضع فى العدد بكسر الباء و بعض العرب يفتحها وهو مابين الثلاث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهرى حيث زعم أنه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون فقيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصائل الايمان أكثر منه و يدور فى خلدى والله أعلم ان المراد المبالغة فى الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فلما زاد على مايستعمل فى الكثرة بعدد كره آل المعنى الى أنه أكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى أن المراد سبع وسبعون وقد جاء فى رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب الأصفهانى فى الذريعة على أن الفروع الكلية اثنان وسبعون واستخرج ذلك عن وجه لطيف فمن أراد الاطلاع عليه فلينظر فيه (قوله ليس داخلا فى أصل الايمان الخ) قال السلف كون الاعمال شعبة من الايمان لاينافى كونها جزأ منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاؤه لجواز أن يكون أجزاء غير أصلية له نظيره هذا انه لو قرئ سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض (قوله وان قلنا هو الأعمال فيقبلهما وهو ظاهر) أما اذا أريد به مطلق الطاعات فرضا كان أونفلا تركا أو فعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ظاهر وأما اذا أريد بها ماهو المفروض منها كما ذهب

والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين) أي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لايكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذى ذكرتموه (يقتضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الأمة سواء وانه باطل اجماعا ولقول) أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان أكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ماهو بحسب المتعلق أن يقال (التصديق التفصيلي في أفراد ماعلم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعني ان افراد ماجاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايراً لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) أى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبى دل على قبوله لهما بالوجه الاول

﴿ المقصد الثالث ﴾

في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ماعلم مجيئه

اليه آخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير (قوله الأول القوة والضعف) قيل هذا مسلم لكن لاطائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية أعني القلة والكثرة فان الزيادة أكثر مايستعمل في الأعداد وأما التفاوت في الكيفية أعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع (قوله ولاشك أن التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط نعم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبي عليه السلام فكلما ازدادت تلك الجملة ازدادت تصديق المتعلق بها لامحالة (قوله بالوجه الثاني) صرفه الى قبوله لهما بالوجه الأول أيضا باعتبار هذه الدلالة أعني دلالة قوله تعالى واذا تليت الآية غير

ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لايكون كافراً) اذا كان مصدقاله في الكل وهو باطل اجماعا (قلنا جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك) أي بكونه كافراً غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لايقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفاراً لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل ايمان أحد الابوين ايمانا للأولاد (وهو) أي الكفر (عند كل طائفة مقابل مافسره به الايمان) كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد أبطلناه وقالت المعتزلة المعاصي) أقسام (ثلاثة) منها مايدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لايجوز و) الجهل (برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها مالايدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) أي الكفر والايمان على معني انه (لايحكم على صاحبها بالكفر لسائر) مااتصف

مستبعد كما لايخفى (قوله وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذبا له عليه السلام أوشا كافى صدقه وأما ماذكره فى تفسير القاضى من أن الكفر انكار ماعلم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك (قوله لانا نقول هم مصدقون حكما الخ) وبهذا أيضا يندفع مايتوهم من انه يلزم أن لا يكون النائم مؤمنا اذلا تصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق فى حكم الباقى مالم يطرأ عليه مايضاده فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسى على ماوقع فى كلام بعضهم ولا نسلم المنافاة بينه وبين النوم ولايخفى مافيه (قوله وهو عند كل طائفة يقابل مافسر به الايمان) رده فى شرح المقاصد بأنه لايستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلا ويمكن دفعه بان التقابل لايلزم أن يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ماذكره فتأمل (قوله وبطلانه ظاهر)لاستلزامه أن يكون النصارى مؤمنين (قوله فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف وأصحاب الأثر القائلين بأن الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالأركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على أن الشيء ينتفى بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لايجعلون تارك العمل خارجا من الايمان و يقطعون بعدم خلوده فى النار قلت أجيب عنه بأن الايمان يطلق على ماهو الاساس والأصل فى دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم

به من (أعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) أي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبائر) كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها وأول من أحدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها مالايخرج) أي قسم لايخرج (ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) أي نزيد ماذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا في المقصد الذي يتلوه * تذنيب * في تفصيل الكفار) فنقول (الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أولا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس (واما غير معترف بها) أصلا (وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أولا وهم الدهرية) على اختلاف أصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد) وعذابه مخلدا اجماعا (واما عن اجتهاد به بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه الصلاة والسلام اما مخطئ في أصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافر أولا) يكون مخطئا في عقائده المتعلقة بأصول الدين (وهو اما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق أو عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدي (فلان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي بأسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليداً محضا

للاول أو الثاني وقد أشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر (قوله وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد ان الدهري أخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسنادا لحوادث اليه خص باسم الدهري وان

﴿ المقصد الرابع ﴾

في ان مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة) أى من أهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ؛ فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق وأيضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافراً والفاسق لم يحكم بما أنزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول (المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا) ولا نزاع في كونه كافراً (أو) نقول المراد بما أنزل الله (هو التوراة بقرينة ماقبله وهو انا أنزلنا التوراة الآية وامتناغير متعبدين بالحكم فيختص باليهود) فيلزم أن يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه * (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى وهل يجازي الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا (اذ يجازي غير الكفور وهو المثاب) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب (و) أيضاً ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قولك ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازى

كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل (قوله ذهب الخوارج الى أنه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه أو الشيطان أو غيرهما (قوله والحسن البصري الى أنه منافق) أى مظهر للايمان مبطن للكفر وأصله من نافق اليربوع أى أخذ في نافقائه وهي احدى جحريه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرفعه فاذا أتى من قبل القاصعاء وهو جحره الذى يقصع فيه أى يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني من وجهي استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافرا اللهم الا أن يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤل الى كلام أهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب (قوله المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله تعالى أصلا) وقد يجاب بأن الحكم بالشيء التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما أنزل الله تعالى فهو كافر وليس بشيء لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه

ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر (الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) أي لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفرا (قلنا المراد من جحد وجوبه) ولا شك في كفره * (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد أوحي الينا (أن العذاب على من كذب وتولي) فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا) هو أيضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصاري) لا يكذبون الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب * الخامس قوله تعالى فأنذرتكم ناراً تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر (والفاسق) أى مرتكب الكبيرة (يصلاها) أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا لعل ذلك نار خاصة) يعني ان الضمير في يصلاها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون ناراً مخصوصة لا يصلاها الا الكافر *(السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق (بالايمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه * (السابع) قوله تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافراً (قلنا لا نسلم أن كل فاسق كذلك) أي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية

لا معناه الاصطلاحي الذي هو التصديق (**قوله** قلنا المراد من جحد وجوبه) وأيضا يجوز أن يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له أو تغليظا في الوعيد عليه (**قوله** قلنا لعل ذلك الخ) وأيضا يحتمل أن يكون قوله لا يصلاها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال أيضا (**قوله** ثقلت بالايمان) فيه بحث لانه يؤدى الى نفي جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما نطق به القرآن وحمله على ان عاقبته ذلك لم يقل به أحد من المفسرين فالاقرب ان يقال أن تنزيل المخالف منزلة المكذب اذا جعلت الآية شاملة للفساق مساغا على قاعدة المعاني كما في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع بأن بعض الفاسقين ليس بمكذب (**قوله** الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية) ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلهم

لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله أكفرتم بعد ايمانكم * الثامن انه) أي مرتكب الكبيرة (من أصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة) فدل على انه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر (قلنا هو) أي ما ذكرتم من معني الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على ان كل من كفر كان من أصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه (و) أيضا (ينتقض) استدلالكم بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من أصحاب المشأمة) مع عدم تكذيبهما * (التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتداء في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر (قلنا الحصر) الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفاداً من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) أي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطاري على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل * (العاشر) قوله تعالى (انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله) أي ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه (الحادي عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام)

يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء (قوله الثامن انه من أصحاب المشأمة) قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجئ مثله وقيل هم الذين هم شؤم وشر على أنفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشؤم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر امكان المنع حينئذ أيضا (قوله من باب ايهام العكس) قيل في كونه من هذا الباب بحث اذا الظاهر من الآية حصر أصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه أيضا بكونه منها كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب ان هم ليس ضمير الفصل لانه شرطه على ما بين في النحو أن يكون الخبر معرفا باللام أو افعل من أو فعلا مضارعا فعدم الحصر حينئذ ظاهر (قوله مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبني على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدي نفعا لانه غير مسلم عند الخصم (قوله انك من تدخل النار فقد أخزيته) لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون أخزيته من الخزاية لا من الخزي فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزي الذي يكون اليوم ظرفا له خزي خاص فلعله خزي يوم الحساب لا خزي يوم دخول النار

وهو الخزى ههنا (لاعموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا في الكافر (أو) نقول (المراد به) على تقدير عمومه (الخزى الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر لاانحصار افراد الخزي مطلقا فيه * (الثاني عشر) قوله تعالى (وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول ياليتني لم أوت كتابيه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفاسق لايؤتي كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافراً (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتي كتابه بيمينه ومن يؤتي بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز أن لا يؤتي بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ماينافي ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) أي ان سلمنا الا نحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق أهل القبلة مؤمنون بالله أى مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره أو على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلما أنفسا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله أن يقال ماذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظاهر * (الرابع عشر قوله تعالى وأما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية) وتمامها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله وأما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه (يقتضي ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا * الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ماسلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم لايدخل النار (قلنا قدمر جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والالزم كون كل مجرم مكذباً بيوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان امامتق يساق الي الجنة أو كافر يساق الي النار (و) الجواب عنه (قدمر مثله) وهو

(قوله والالزم كون كل مجرم مكذبا) فالمراد المجرمون الكاملون او المجرمون المخصوصون (قوله والجواب عنه قدمر مثله) يمكن أن يجاب أيضا بان الانتفاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقاتلة الكافر يدل عليه

ان ذكر قسمين لايدل على عدم قسم ثالث * (السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمداً فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانياً قلنا الآحاد لاتعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لانسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة ﴿ احتج من زعم انه ﴾ أي مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين ﴿ الاول ﴾ نقلي وهو (قوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد أخلف واذا حدث كذب واذا أئتمن خان قلناهو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج)بذلك (عن الايمان الي النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت ممالكة الشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا ألاترى ان اخوة يوسف وعدوا أباهم ان يحفظوا فاخلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثاني)عقلي وهو (أن من اعتقد) من العقلاء (ان في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لاعن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا * احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافراً بالاجماع لانهم) أي الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا

فساق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا أن يقال سوق بعض فساقهم الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولاقائل بالفصل وحينئذ يحتاج الى جواب المتن قطعا (**قوله** وهو قوله عليه السلام آية المنافق) قيل يحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لا في الدين وقد يقال لامعنى لقول الحسن رضي الله عنه لان النفاق اظهار لصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق وأنت خبير بأنه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ماذكر (**قوله** احتج المعتزلة)قال في شرح المقاصد وفي كلام المتأخرين من المعتزلة مايرفع النزاع وذلك انهم لاينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الايمان و بين منزلة الكفر باتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ماهو من قبيل الاعراض والافقدماؤهم يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة و بأن القول بتعدد القديم كفر من غير فرق

يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وأيضا فيلزم من كون الفاسق كافراً (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لأنه ان صدق) الزوج (فهي كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه) في بيان حقيقة الايمان * (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) أي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافراً (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد أجمع) قبله (على انه) أي المكلف اما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق بالاجماع) المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه *(المقصد الخامس)* في ان المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر أحد من أهل القبلة) فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين تجامعوا فكفروا الاصحاب) في أمور سيأتيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم في أمور أخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من أصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) أبو اسحق (كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحدا من أهل

بين العرض وغيره (**قوله** كل مخالف يكفر فنحن نكفره) فان من قال لمسلم يا كافر يكفر لقوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما وسيجيء جوابه (**قوله** لا يكفر أحد من أهل القبلة) معناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم حشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد

القبلة (ان المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم أو موجد الفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها) ككونه مرئيا أولا (لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل و (ان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام) اذا لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) أى كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالي عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل (قلنا) ماذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ماكانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على أفعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) أما (العلم والقدرة) فيهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) أى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على مايليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بأن محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية أيضا

قدم العالم ونفى الحشر ونفى العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا فى شرح المقاصد ولعله أراد أن اعتقاد قدمه مع نفى الحشر كفر والا فقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من أرباب المكاشفة ذهبوا الى قدم العرش والكرسى دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للنبي عليه السلام والله أعلم بمراده (**قوله** لم يبحث النبي عليه السلام) قال فى شرح المقاصد ولقائل أن يجيب بأن التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام اجمالا كاف فى صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك (**قوله** باصحاب الجمل)

واذا عرف هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت ان أصول الاسلام جلية وان أدلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل أكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة مايتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

(ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونفصل عنها)

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث * الأول كفرت المعتزلة في أمور * الأول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة) دائما (بهذه الصفات) الكمالية التى هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) أى منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهل كذلك فانهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بانه قديم أزلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لايضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه) أى لوكان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا أيضا فيها (الثانى) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر أما أولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي وأتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له شريكا لايقدر أحدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجماع) المنعقد من الامة (على التضرع) والابتهال (الى الله في أن يرزقهم الايمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه) وأما نفس الايمان فليس من فعله تعالي بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لايقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الي الاستعانة بالملائكة (و) أيضا (خرق الاجماع) مطلقا (ليس بكفر) بل خرق

أى ارباب الاجمال فانهم لايقدرون على تنقيح الدليل (**قوله** وهو قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى) وأيضا

الاجماع القطعي الذى صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر * الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد) فلا يفيد علما (أو المراد بالمخلوق) هو (المختلق أى المفترى) يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه أي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى انه حادث * (الرابع قد أجمع من قبلهم) من الامة (علي ان ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث أيضاً (وهم ينكرونه) حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لايشاء ويكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافرا) كما عرفت * (الخامس قولهم للمعدوم شيء) أي ثابت متقرر في الازل (وانه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل أبي هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعني ان نافى الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة (قلنا) ماذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به) كما مر عن قريب * (السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول الي مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين انه في الآية (مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله) لارؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب * الثاني) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بامور * الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) واذا جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها) أي الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الي الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها الينا فاذا لم تحتج هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر (قلنا) ليس الطريق

قد سبق انهم قائلون بواجبي الوجود فقد كفروا بهذا وبتكذيبهم الرسول ايضا (قوله او المراد بالمخلوق) وايضا المراد أن من قال بخلق صفته النفسية فهو كافر والا فاهل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة

الي احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه) خمسة (لايحتاج فيها الى هذا القياس * الثانى) من تلك الامور (نسبة فعل العبد الى الله تعالى) فلانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي (وجاز) أيضاً (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه) بما مر من انه لاقبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر مامر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة * (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة أو أكثر قلنا قد مر جوابه) في بحث القدم وأشير اليه في مباحث الصفات * (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا) اذ هو مركب مما لايجتمع في الوجود مما بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ماذكرتم (مشترك الالزام) لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله علي مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف وأصوات أخر فما تسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضا ولا مفر لكم (الا ان تقولوا مانسمعه) وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلايلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلايلزمنا أيضاً * (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه * الاول ان تجسمه جهل به وقد مر جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لايضر * (الثانى انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا) ليس المجسم عابداً لغير الله (بل) هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر مالايجوز عليه مما قد جاء به الشرع علي تأويل ولم يؤله) فلايلزم كفره (بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة * (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وماذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غير الله الها فالزم الشرط وهؤلاء) المجسمة (كذلك لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ماتقدم) من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض

لايقولون بخلق النفسى لعدم قولهم بذلك فلايلزم ان يكونوا كافرين (قوله فكيف الستة والسبعة) الاظهر

والخوارج بوجوه * الأول ان القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكيـة والايمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث أثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لاثناء عليهـم خاصـة) أى لاثناء في القرآن على واحـد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قداعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه أشار بقوله (ولاهم داخلون فيه عندهم) فلايكون قدحهم تكذيبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلايكفر المسلم بانكارها (أو) نقول ذلك (الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول * (الثاني الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحـد من الفريقـين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هؤلاء) أى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره * (الثالث قوله عليه السـلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به) أى بالكفر (أحدهما قلنا آحاد) وقد أجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي أو نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها مايوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى أو الى حلوله في بعض أشخاص الناس أو الي انكار نبوة محمد عليـه السـلام أو الى ذمه واستخفافه أو الي استباحـة المحرمات واسـقاط الواجبات الشرعيـة واليـه الاشارة بقوله (وسنزيد لهذا) الذى ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسـلامية وبينا عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

﴿ المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ﴾

ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد * المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولابد من

تعريفها أولا قال قوم) من أصحابنا (الامامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد) الاخير (يخرج من ينصبه الامام في ناحية) كالقاضي مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الامر بالمعروف أيضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب أولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا) معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الا أن الامامية أوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية) أوجبوه (ليكون معرفا لله) وصفاته على ما مر من أنه لابد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج لا يجب) نصب الامام (أصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الفوطي واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كأبي بكر الاصم وتابعيه (بالعكس) أي يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) في اثبات مذهبنا ان نقول (اما عدم وجوبه على الله) أصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا فقد مر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلوجهين * الاول

أن يقال في كيف السبعة أو الثمانية والله أعلم * مباحث الامامة * (**قوله** عن كل الامة الخ) كأنه أراد بكل الامة أهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه أن الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال انها بالمقومات أشبه من جهة أنه لا يقال بجميع الامة حينئذ أئمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي أن لا يقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان (**قوله** وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا) أي يجب نصبه علينا بدليل عقلي وانما لم يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع أن الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر (**قوله** كهشام الفوطي) منسوب الى غوطة بالضم وهي موضع بالشام كثير الماء والشجر (**قوله** وأما وجوبه علينا سمعا) اعترض عليه بأنه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في أكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لأن ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت

انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر * الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و(امام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (الا أن محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل أحد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب امام (متبع في كل عصر فان قيل لابد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم في موضعه (ولو كان لنقل) ذلك المستند نقلا متواترا (لتوفر الدواعي) اليه (قلنا استغني عن نقله بالاجماع (فلا توفر للدواعى (أو) نقول (كان) مستنده (من قبيل مالا يمكن نقله من قرائن الاحوال التى لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام *الثاني) من الوجهين (ان فيه) أي في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) أي دفع الضرر المظنون(واجب) على العباد اذا قدروا عليه (اجماعا* بيانه) أي بيان أن في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما أدى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الامام من أتم مصالح المسلمين وأعظم

عجز كل واحد لاينافي قدرة الكل ولو أريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن بالامة (قوله وبكروا الى سقيفة بني ساعدة) بكرت بكورا وبكرت تبكيرا وبكرت وابتكرت وباكرت كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة (قوله وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلثاء على قول والاصح انه ليلة

مقاصد الدين لحكمه الايجاب السمعي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه اضرار) أيضا (وانه منفي بقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه) أي بيان ان فيه اضرارا (من ثلاثة أوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لايهتدي اضرار به لامحالة * الثاني) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) وفيما سلف من الاعصار (فيفضي الى) اختلاف و (الفتنة) وهو اضرار بالناس * (الثالث انه لايجب عصمته كما سيأتي) تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج في عزله الى محاربته (قلنا الاضرار اللازم من تركه) أي ترك نصبه (أكثر بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب * احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه)عارض بها دليلنا على وجوبه علينا (الاول توفر الناس على مصالحهم) الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه)أي على ماذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان * الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه لايخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل مايعن لهم من الامور الدنيوية عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة فلايكون واجبا بل جائزا (الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر)وعند ذلك (فان أقاموا)أي الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب)عليهم بل بغيره (وان لم يقيموه) أي وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم أحد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا (والجواب عن الأول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يري من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لايبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل أمرهم في دنياهم (وليس تشوفهم) أي تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم

الاربعاء (قوله توفر الناس على مصالحهم) من قولهم توفر عليه أي رعى حرماته (قوله العربان والبوادي) العربان جمع عرب والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا أي من نزل بالبادية صار جافيا (قوله لايبقى بعضهم على بعض) من قوله ابقيت على فلان أي رحمته والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر

فما بقيا علي تركتماني * ولكن خفتما صرد النبال

(ولذلك قيل مايزع السلطان) أي يكفه (أكثر مما يزع القرآن وقيل) أيضا (السيف والسنان يفعلان مالا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثاني لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) ويكون أيضا (بوصول أحكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذلا وجوب ثمه) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان أصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا (مثل أن يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لايجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هى لاتستفاد الا من الشرع * (احتج الموجب) لنصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى * والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذي ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجي ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وأنتم لاتوجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذى نحن فيه (فالذى توجبونه) وهو الامام المعصوم المختفي (ليس بلطف) اذلا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذي هو لطف لاتوجبونه) عليه والا لزم كونه تعالي فى زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال * (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة

وكذا البغوى (قوله ان تركهم لنصبه) أى لنصب فاقد الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدها أم لا (قوله انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها) قيل هذا بناء على قول السائل شروط الامامة قلما توجد فى عصر والا فالجزم بانتفاء الشروط فى كل الامة محال لا وجه له (قوله فالذى يوجبونه ليس بلطف) أجاب الشيعة بأن وجود الامام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته ورد أولا بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بأنه ينبغى أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر

فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) ثم ان اختار الامة نصب أميرا أو رئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع وأنت خبير بان هذه الحجة علي عدم جواز نصب الامام أدل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما الفارقون) أي المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) أي نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو أقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لاحاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب أولا تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتى الابكار والنهاية ﴿ المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان أهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوي في النوازل والاحكام الوقائع نصا واستنباطا لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا (الشرط ذو رأي) وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع)قوى القلب (ليقوي على الذب عن الحوزة)والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا ٭ أنا النبيّ لا كذب أنا ابن عبد المطلب ٭ أولا يهوله أيضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها لا توجد) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما أن يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (أو) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفا بما لا يطاق) أولا يجب لا هذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها

لهم وأنتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها العاقل كبعر من المسك (قوله وقالوا تارة الخ) ولعل المعلم جواب كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما (قوله على الذب على الحوزة) الذب المنع الحوزة الناحية وبيضة كل شئ حوزته (قوله لتحقق الامامة بدونها) تحقق الامامة ممنوع غايته أن يجب

بنصب فاقدها) فلا تكون هـذه الاوصاف معتبرة فيها (ثم يجب أن يكون عـدلا) في الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعيـة والملكية (بالغا لقصور عقل الصـبي ذ كرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان أوالخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيـه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشـتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسـك به فيه مردود بانا نختار عـدم الوجوب مطلقا لكن للامة أن ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسـد التي تندفع بنصبه (وههنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف * الاولى أن يكون قرشيا) اشـترطه الاشاعرة والجبائيان (ومنعـه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليـه السـلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان أبا بكر رضي الله عنه اسـتدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه (وأجمعوا عليـه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا)أي المانعون من اشتراطها (بقوله عليـه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لايكون قرشـيا (قلنا ذلك الحديث) (فيمن أمره الامام) أي جعله أميرا (على سرية وغيرها) كناحية ويجب حمله على هـذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع أونقول هو مبالغـة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لايجوز كون الامام عبدا اجماعا * (الثانية) من تلك الصـفات (أن يكون هاشميا شرطه الشيعة * الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين) أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية * الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل) هذه (الثلاثة) واشـتراطها في الامامة (انا ندل عن قريب (على خلافة أبي بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك

دفع بعض الشرور وعند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله (قوله أن يكون قرشيا) الحكمة انهم أشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم (قوله على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية أربعمائة رجل (قوله ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال ظهور الكرامة لكان أظهر

الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لايجبان له اجماعا * (الخامسة أن يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان أبا بكر لاتجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين * الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم» أي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة «ولوجاز جهله» وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلوجاز) الخطأ (عليه أيضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون (الثاني) من الوجهين قوله تعالى لاينال عهدي الظالمين) في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لانسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح ﴿ المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطهما لا يصير اماما بل لابد في ذلك من أمر آخر (وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت) أيضا (ببيعة أهل الحل والعقد) عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافا للشيعة) أي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص (لنا ثبوت امامة أبي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه * الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو أهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لاعن الله ورسوله قلنا ذلك أي اختيار أهل البيعة للامام (دليل لنيابة الله (رسوله نصباه علامة لحكمهما بها) أي بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ماذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية * (الثانى لاتصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعني انهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان)

(قوله والجواب لانسلم الخ) وأيضا ذهب أكثر المفسرين الى أن المراد عهد النبوة (قوله وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد) سيجيء في آخر المقصد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت بلا بيعتهم أيضا بأن بيان الظلمة من هو أهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه

فعلهم و بيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من توديع (يسقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وأيضا فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله) الذي يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك *(الثالث ان القضاء) وكذا الحسبة (امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة (قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء) أو الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه) أي دون القضاء* (الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة (اذ ربما تبايع أقوام على ائمة في بلد) واحد (أو بلاد)متعددة ويدعي كل منهم ان الامام الذي اختاره أولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضرا) وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما * (الخامس وهو عمدتهم) في اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) علي التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا يعلمها أهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) أي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة علي حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لا يفتقر الى الاجماع) من جميع أهل الحل والعقد (اذ لم يقم عليه) أي علي هذا الافتقار (دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كاف) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام علي أهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين) وشدة محافظتهم على أمور

(قوله فيؤدى الى الفتنة ويعود نفعه ضرا) سيجيء انه يجب عنده استئناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا ينقاد للنص أيضا

الشرع كما هو حقها (اكتفوه) في عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) في عقدها (اجماع من في المدينة) من أهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليهم أحد وعليه) أي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الي وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد أو اثنين (بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سراً قبل من عقد له جهراً) فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سراً واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) في لمدأو بلاد تفحص عن المتقدم وأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة) فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى أمر الله فان لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين في صقع) أي جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (أما في متسعها) أي أما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللامة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل ان يوجد منه مايوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها (وان أدى) خلعه (الي الفتنة احتمل أدني المضرتين * تذنيب قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (ولذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك أيضاً جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على أنه لامقتضى لثبوتها الا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من أهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولانزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنفاهما

(قوله فهو محل الاجتهاد) والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات ومالا يدرك كله لا يترك كله

الامامية واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها أيضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة أيضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى ﴿ المقصد الرابع ﴾ في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا أبو بكر وعند الشيعة على رضي الله عنهما * لنا وجهان * الأول ان طريقه اما النص أو الاجماع) بالبيعة (اما النص فلم يوجد لما سيأتى وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا) من الامة * (الثانى الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة) اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وأنتم توجبونها) في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته (لا يقال لا نسلم الامكان) أي امكان منازعتهما أبا بكر (لانا نقول على في غاية الشجاعة) والتصلب في الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين) مع كونهما سبطى رسول الله (ولداه والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلى (أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا أرضي بخلافة أبى بكر وقال أبو سفيان أرضيتم يابني عبد مناف ان يلي عليكم تيمى والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة أبى بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير) فدفعهم أبو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولامكنهم المنازعة جزما (وكيف)لا (وأبو بكر عندهم) أي عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة)فانى يتصور امتناع المنازعة معه ﴿ وكلام الشيعة ﴾ في اثبات امامة على (يدور على أمور * أحدها ان الامام يجب أن يكون معصوما لما مر وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره) وكذا العباس فتعينت امامة علي (والجواب منع وجوب العصمة وقد

(قوله وعند الشيعة على) عند الزيدية اتباع القاسم بن زيد عباس رضى الله عنه (قوله اما النص فلم يوجد) وقيل نص على ابى بكر رضى الله عنه فقال الحسن البصرى نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ومار وى انه عليه السلام قال ائتونى بداواة وقرطاس ا كتب لابى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله تعالى والمسلمون الا ابا بكر (قوله فتعينت امامة على رضى الله عنه) يرد عليهم ان مشترطى العصمة صرحوا بانها امر خفى لا يعلمها اهل البيعة وبكونها من الامور الخفية التى لا يعلمها الا عالم السرائر

تقدم * وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة أبي بكر انما تستند اليها اتفاقا
الجواب ما مر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة *وثالثها على أفضل الخلائق) بعد
رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتي) ذلك
(تقريراً وجوابا *ورابعها نفي أهلية الامامة عن أبي بكر لوجوه * الاول انه كان ظالما وقال
تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافر قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون
هم الظالمون)لحصر الظلم الكامل في الكافر(وأيضا فمنع) أبو بكر (فاطمه أرثها لفدك)وهي
قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها (ولقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها
لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) أيضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم) فوجب أن ينتفي عنهم
الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني
وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان
الكذب عمداً رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ماتقدم وكان)
أبو بكر (مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل
البعثه تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح
فمن آمن عند البعثة وأصلح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها
بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة) فان قيل لابد لكم
من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية
قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة لنا اليه) ههنا (لانه) رضي الله عنه
(كان حاكما بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده في سنده (وعلم) أيضا (دلالته على
ماحمله عليه) من المنع (لانتفاء الاحتمالات) التي يمكن تطرقها اليه (بقرينة الحال)فصار
عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث (قولهم فاطمة معصومة قلنا
ممنوع لان أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك) فانه نقل باسناده عن
النبي عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس
لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقيه وأم كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر

وأزواج محمد وأقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله) عليه السلام (بضعة مني مجاز قطعا) لا حقيقة فلا يلزم عصمتها (و) أيضا (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) أيضا (مساواة البعض الجملة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) أي اعطاها فدكا نحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وأم كلثوم) والصحيح أم أيمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة أولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظالما (قلنا أما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد أبويه وأجداده عند اكثر أهل العلم وأيضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان أو رجل وامرأتان (ولعله) أي أبا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وأيضا قد ذهب بعضهم الى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة (الثاني) من الوجوه الدالة على نفي أهليته للامامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئا) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره أهلا لتبليغ ذلك فاني يكون أهلا للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لا نسلم انه لم يوله شيئا (بل أمره على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وأمره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما اتبعه عليا) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في أخذ العهود ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحد من أمته الا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن أبيه انه قال لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف أحد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة

واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن أنس بن مالك ان أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا أن نفتتن من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلاة فأشار الينا ان أتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن أبيه عن عائشة انه عليه السلام أمر أبا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر أي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر ﴿الثالث﴾ من تلك الوجوه (شرط الامام أن يكون أعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن أبو بكر كذلك لانه أحرق فجاءة) المازني (بالنار وكان يقول أنا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئا (ارجعي حتى اسأل الناس فاخبران رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة) أي حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) أي أبا بكر (مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم واحراق فجاءة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه في) المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأي الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام * الرابع) من الوجوه النافية لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميمة وناصره وله العهد) أي عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من أبيه وأنكر عمر عليه) أي على أبي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل

وأوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة علي كرم الله وجهه وتعين امامته (قوله لانه زنديق) الزنديق في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زرداشت وهم يزعمون انه نبيهم

مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال أبو بكر لا أغمد سيفا شهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لاقيدنك به وقال) عمر في ذمه أيضا (ان بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو أعقل من أن يخدع وأورع من أن يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد أبي بكر اليه والقدح في أبي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره عدم قتل خالد) أي عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى اليه اجتهادهم) فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته وأما تزوجه أمرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا أنها كانت محبوسة عنده (وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدمن عليه أحد على انى أقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بأن أمثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على أهليته للامامة * وخامسها) أي خامس الامور التى عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي (ادعاء النص على امامة علي اجمالا وتفصيلا * أما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعا ويقينا (وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه لوجهين * الاول ان عادة الرسول تقضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك أهل البلد فوضي) أي متساوين لا رئيس لهم (فكيف يجوز أن يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبري التي لا رجوع بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (والثانى

(**قوله** من انكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اسر وا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي الله عنه ادفئوا اساراكم أو لفظا غيره معناه معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا (**قوله** واما قوله في بيعة ابي بكر رضي الله عنه الخ) ومعنى وقى الله شرها اثار الخلاف الذي كان يظهر عندها من المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه أن من عاد الى مثل الكلمات الموجبة

شفقته على الامة معلومة) مكشوفة لا سترة بها حتى قال انما أنا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا)ومن البين انه لا نص في حق أبي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي (والجواب انه لما علم) النبي عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعيين (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلى (معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وأيضا لو وجد نص جلى على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلى متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين مايشهد به بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج) علي (عليهم بذلك) النص الجلى (بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الامامة مابالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زاعم انه) أي عليا (فعل ذلك لم يقبلوه كان)ذلك الزاعم (مباهتا منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه (واما تفصيلا فالكتاب والسنة *أما الكتاب فمن وجهين * الاول) قوله تعالى (وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء)اذ يجوز أن يقال أولى الا في كذا (ومنها) أى ومن الامور التي تعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من أولي الارحام دون أبي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز أن يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة أو الارث أو العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها*(الثاني)قوله تعالى(انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولى اما المتصرف) أى الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقليلا للاشتراك)

لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير (قوله تقليلا للاشتراك) تعليل لحصر الولى فى المعنيين

في لفظ الولي وأيضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث (والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) أي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام و) قد (أجمع أئمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (علي) فانه كان في الصلاة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على ان غيره) كابي بكر مثلا (غير مراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصا في امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل) نظم الآية (على امامته) وكونه أولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه (ولان ماتكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا في حقه لاينافي شموله لغيره أيضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة (ولان ذلك) أي حمل الولي في الآية على الاولى والاحق بالتصرف (غير مناسب لماقبلها وهو قوله يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لابمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (لمابعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة أيضا ليلائم أجزاء الكلام * (وأما السنة فمن وجوه * الأول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وأمر بجمع الرحال فصعد عليها (وقال لهم ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى) ههنا (هو الاولى لمطابق مقدمة الحديث ولانه) أي لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم

وحاصله انه لوثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لايصار اليه الا لدليل لامعنى حقيقي لأن المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الاصول (قوله لاينافي شموله لغيره) لان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكاة حالة الركوع في علي بناء على انه الذي أعطى خاتمه في الصلاة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى انهم خاضعون (قوله الاول خبر الغدير الخ) فيه ان غايته الدلالة على

والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والسنة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولي بالتصرف لما ذكرناه (ولانها أي المعاني المذكورة (تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك (دفعا للاشتراك) اللفظي (الجواب منع صحة الحديث ودعوي الضرورة) في العلم بصحته لكونه متواترا (مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث (ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لاتنافي صحة الحديث الا أن يروي هكذا أخذ بيد علي أو استحضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواته) أي أكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهي الست أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعني الاولى (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد) من أئمة العربية وقوله تعالى ومأويكم النار هي مولاكم أى مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له (و) الاستعمال أيضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى (الجواز) ان يقال (هو أولى من كذا دون مولى من كذا و) ان يقال (أولى الرجلين

استحقاقه الامامة في الحال لكن من أين يلزم نفي امامة الأئمة الثلاثة قبله كما هو مدعاهم

(قوله يؤدى الى الكذب) فان عليا رضي الله عنه ليس بمعتق لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم معتقاله وهو ظاهر ولا جارا لمن كان النبي عليه السلام جاراله ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عم له فانه عليه السلام ابن عم لجعفر وعلى ليس كذلك بل ابن أبيه لانه أخوه (قوله فان كل أحد يعلم من دينه الخ) قيل يجوز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد عن التخصيص الذى يحتمله أكثر العمومات وليكون أولى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر (قوله ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره أحد) أجيب عنه بأن المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والأولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول من أئمة اللغة قال أبو عبيدة هي موليكم أى أولى بكم وقال عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير اذن مولاها أى الاولى بها والمالك لتدبير أمرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى ليعترض

أو الرجال دون مولى) الرجلين أو الرجال (وان سلم) ان المولى بمعنى الاولى (فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز ان يراد الاولى (في أمر من الامور كما قال الله تعالى ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) وأراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن أولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن أولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في أمر ما و الصحة الاستفسار) اذ يجوز ان يقال في أي شئ هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بان يقال كون فلان أولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط أمواله وأما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (أنت مني بمنزلة هارون من موسي الا انه لا نبي بعدي فانه يدل علي ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسي سوي النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى فى حياته بدليل قوله اخلفني في قومي لا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء (الا ان ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء) قال الامدى * الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلى الا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بأقصي ما يمكن * الجواب منع صحة الحديث * كما منعه

بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله (قوله للقيام مقامه) اى بطريق التعيين فانه لو عاش هارون بعد وفاة موسى عليه السلام لتعين خلافته وبهذا القدر لو تم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غايته الدلالة على استحقاقه الامامة لا على نفي امامة الائمة الثلاثة قبله فتأمل (قوله قال الآمدى الوجه الثاني الخ) انما أورد كلامه لان قول المصنف فى الجواب هذا ونفاذ أمر هارون الخ انما يلائم هذا التقرير لا تقرير المصنف نفسه (قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ) فيه ان من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام ايضا واللازم باطل فى حق على رضى الله عنه وقد يجاب بانه لا يمكن اعمال الدليل فى حق زمن النبي عليه السلام للادلة القاطعة فيبقى

الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (أو) نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) أي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) أي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزل اذا انتقل الى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعد عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة (كيف والظاهر متروك) أي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل هارون كونه أخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفى النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا (فيلزم نفي مسببه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على علي بأمرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي (وكذا قوله أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه * الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في

معمولا في حق زمن الوفاة (قوله لكان اولى) وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدي الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة (قوله سلموا على علي بأمرة المؤمنين) فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عليه السلام (قوله قل للمخلفين من الاعراب الآية)

الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم والخطاب للصحابة (وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة تمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التي وعد الله بها * الثانى قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون وليس الداعى) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمدا عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا) كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون أبدا فكيف يدعوهم الى القتال وأيضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا عليا لانه لم يتفق له) في أيام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) الآية (فهو) أي ذلك الداعى الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد (أحد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه أبو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيلمة (الثالث لو كانت امامة أبي بكر باطلة لما كان) أبو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحا) وبيانا فى مسئلة الافضلية * (الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له ياخليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم أولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا * (الخامس لو كانت الامامة حق على ولم تعنه الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الامم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن * (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر وأقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا ليس أقل من خبر الطير) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذى مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه

أى للذين تخلفوا عن حرب الحديبية (قوله وان القوم المذكورين بنو حنيفة) وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال الله تعالى يقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام أو السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس أو الروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل من

الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا * (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة * (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة) حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا * تذنيب * امامة الائمة الثلاثة تعلم مما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة أبي بكر وأما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها أو بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الى آخره (وطريقه) المعول عليه (في حق عمر نص أبي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره ان أكتب هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر انى استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان أحسن السيرة فذلك ظنى به والخير أردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون (وفي حق عثمان وعلي البيعة) فان عمر لم ينص على أحد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم أفضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح فى نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره فى التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب أقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصي بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا علي عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس علي بيعة علي رضي الله تعالى عنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ في أفضل الناس بعد رسول الله هو وعندنا وأكثر

مشركى العرب اتفاقا ومن مشركى العجم ايضا عند الشافعى رحمه الله (قوله جعل الامامة شورى بين ستة)

قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة وأكثر متأخر المعتزلة علي * لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يؤتى ماله يتزكي قال أكثر المفسرين و) قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت في أبي بكر فهو) اتقى و من هو اتقى فهو (أكرم عند الله لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وهو) أي الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر أفضل ممن عداه من الامة (وأيضا فقوله ومالاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (على اذ عنده نعمة التربية) فان النبي ربى عليا (وهي نعمة تجزي) واذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقي هو أحدهما لاغير * (الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر عم الامر) بالاقتداء (فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذلا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم) اذ لا يجوزون امامة المفضول أصلا كما سيأتي * (الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر * الرابع قوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين * الخامس قوله عليه السلام ماينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره * السادس تقديمه في الصلاة مع انها أفضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله الا أبابكر) وفي معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعه أخرج وقل لابي

أى جعلها بينهم يتشاورون فيها و يعينون من هو أحق بحسب رأيهم (قوله اذلا يؤمر الافضل الخ) لعل هذا الزامي اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجىء الا أن قوله سيما عندهم يشعر بان ماقبله على عمومه ففيه مافيه (قوله الثالث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابى الدرداء الخ) اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لايدل على انه أفضل بل على ان غيره ليس أفضل منه فيجوز أن يكون مساويا له و بأنه يجوز أن يكون أيضا بحسب وقت أى يكون الأفضل عند ورود هذا الخبر هو و بعد ذلك يكون غيره أفضل منه والجواب عن الأول أن مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس أفضل منه الا أن مفهومه بحسب العرف انه أفضل من غيره لأنه حيث يقال ليس في هذا البلد أحد أفضل من فلان يفهم كل أحد انه أفضل أهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وأيضا روى أن أبا الدرداء كان يمشى أمام أبا بكر رضى الله عنهما فقال صلى الله تعالى عليه وسلم أتمشى أمام من هو خير منك فقال أبو الدرداء أهو خير مني فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والله ماطلعت الخ فهذه القصة تدل على أن المراد أفضليته مطلقا لامساواته كما لايخفى وعن الثانى أن تقييده بالوقت خلاف الأصل لأن الأصل عدم التقييد (قوله سيدا كهول أهل الجنة) أى سيد الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض أهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشكل بقوله عليه السلام أهل

بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الاعمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال ياعمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات ﴿ السابع قوله عليه السلام خير أمتي أبو بكر ثم عمر * الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي * التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده أبو بكر (واين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف * العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله علم وقوله اذ قيل له ماتوصي) أي أماتوصي وماتعين من يقوم مقامك بعدك (ما أوصى رسول الله حتى أوصي ولكن ان أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم * لهم) أي للشيعة ومن وافقهم (فيه) أى في بيان أفضلية علي ﴿ مسلكان الاول ما يدل عليه) أي على كونه أفضل (اجمالا وهو وجوه * الاول آية المباهلة) وهي قوله تعالى تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله) تعالى (وأنفسنا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لايدعو نفسه (بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند أهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس علي نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) فى الفضل والكمال (فترك العمل به فى فيضلة النبوة وبقي حجة في الباقى) فيساوي النبي في كل فضيلة سوي النبوة فيكون فضل من الامة (وقد يمنع أن المراد) بأنفسنا (علي) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) تدل عليه صيغة الجمع * الثاني خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين أهدى اليه طائر مشوي (اللهم ائتني بأحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطاير فاتى علي) وأكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو أفضل وأكثر ثوابا (وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب اليه فى كل شيء لصحة التقسيم وادخال

الجنة جرد مرد (قوله لو كنت متخذا خليلا الحديث) الخليل الصاحب الواد الذي يفتقر اليه و يعتمد عليه فى الأمور فان أصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا أراجع اليه فى الحاجات واعتمد عليه فى المهمات لاتخذت أبا بكر ولكن الذى ألجأ اليه وأعتمد عليه فى جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تعالى (قوله بل جميع قراباته) فيه ان تصريحه بالابناء والنساء يأبى عن ذلك لدخولهما حينئذ فى الانفس اللهم الأ ان

لفظ الكل والبعض) ألا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال أحب خلقه اليه في كل شئ أو في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون أكثر ثوابا في شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا *(الثالث قوله عليه السلام في ذى الثدية يقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الامة (وقد قتله علي وأجيب بانه ماباشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وأيضا فمخصوص بالنبي) أي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا منه (ويضعف حينئذ عمومه للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان أفضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام أخي ووزيرى وخير من أتركه بعدى يقضي ديني وينجز وعدى على ابن أبي طالب وأجيب بأنه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية وأما باقي الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا)لوعده وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه أو حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين انى زوجتك من خير أمتي وأجيب بانه لايلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من أتركه بعدى على وأجيب بمامر) من انه لايلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه السلام أنا سيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي اذ أقبل على فقال هذا سيد العرب فقلت بابى أنت وأمي يارسول الله الست سيد العرب فقال أنا الحديث (أجيب بان السيادة هي (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لاعموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شئ بل في بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على أهل الارض واختار منهم أباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك وأجيب بانه لاعموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو بعلية فاطمة * التاسع انه عليه السلام لما آخي بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته (قيل لادلالة) لاتخاذه أخا على أفضليته (اذ لعل ذلك

يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم (قوله في ذى الثدية) كان رجلا منافقا في زمن النبى عليه السلام وصار خارجيا زمن على كرم الله وجهه وكان له ثدى مثل ثدى المرأة قوله يقضى دينى) أى يقضى مابقى على من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعدى أى يأتى بما وعدت (قوله بابى أنت وأمى) أى فديت بابى وأمى

لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة * العاشر قوله عليه السلام بعد مابعث أبا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار وأعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث أبا بكر أولا فرجع منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام أين علي فقيل انه أرمد العين فتفل في عينه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ماوصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه (فقيل نفي) هذا (المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرارا غير فرار * (الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين) والمولي بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه أفضل منهم لان نصرته من أفضل العبادات وأيضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلى فدل علي كونه أفضل من غيره (فقيل) دليلكم على ان المراد به على (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد أبو بكر وعمر * الثانى عشر قوله عليه السلام من أراد أن ينظر الى آدم في علمه والي نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسي في عبادته فلينظر الى ابن أبى طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم أفضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (وأجيب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على أفضل من الانبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء

(قوله والاجماع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام أفضل من الاولياء) قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية أفضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن أرسله الملك الى الرعايا للتبليغ أحكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبي لجمعه بين الولاية والنبوة وردبان فى التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار

أفضل من الاولياء * المسلك الثاني ما يدل عليه) أي على كونه أفضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجتمع فى على منها ما تفرق في الصحابة وهى أمور * الاول العلم وعلى أعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك) الذى ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة ومرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم على والقضاء يحتاج الي جميع العلوم) فيكون أعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم ابى) فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتعيها أذن واعية) أى حافظة (وأكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضى الاختصاص بما مدح به (ولانه) أي عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر) ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهراً يدل على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر (و) نهاه أيضا (عن رجم الحاملة) التى أقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين (لولا على لهلك عمر ولقول علي أو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل علي ما ذكرناه قوله (والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أى شئ نزلت) ويؤيده ان أول كلامه مشتمل علي الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته من أسرار التوحيد

تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هى الولاية وجهة الى الخلق هى الرسالة والبحث فى تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا فى تفضيل المجموع (**قوله** يقتضى بلوغه فى العلم الخ) لما قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر (**قوله** لو كسرت لى الوسادة الخ) كسر الوسادة كنا عن الجلوس للحكم (**قوله** فلا يتجه عليه اعتراض أبى هاشم الخ) وقد يجاب أيضا بان المراد الحكم بما

والعدل والنبوة والقضاء والقدر مالم يقع مثله فى كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه أعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهى اليه (وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وكان فى الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذى) تكلم فيه أولا و (أمرأ بالاسود الدئلى بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان أعلم بها من غيره * (الثانى) من تلك الامور (الزهد اشتهر عنه مع انه اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في المآكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه وأهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق الصلاة بخاتمه ونزل) فى شأنه (مانزل) على مامر (وتصدق) أيضا في ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره (ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا * الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيره * الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة)وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان *(السادس مزيد قوته حتي قلع باب خيبر بيده وقال ماقلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية * السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان أخا عبد الله من الاب وأبو طالب أخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه

فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان المناسب لهذا على أهل التوبة لا بينهم فتأمل (قوله أو سهل أو جبل) السهل ضد الجبل وأرضه سهلة والنسبة اليه سهلى بالضم على غير قياس وسهل القوم صاروا الى السهل (قوله ينتسبون اليه فى الاصول) قيل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر أبى بكر رضى الله عنه لربما استندوا اليه أكثر من ذلك (قوله فى ليالى صيامه المنذور) روى انه مرض الحسن والحسين رضى الله عنهما فنذر على وفاطمة وفضة جارية لهما ان عوفيا صيام ثلاثة أيام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض على رضى الله عنه ثلاثة أصوع شعير من يهودى وطحنت فاطمة رضى الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم وعند الافطار سأل سائل يا أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين المسلمين أطعمونى أطعمكم الله تعالى فى الجنة من موائد الجنة فآثروه به وباتوا لم يطعموا شيأ وأصبحوا صياما وفى الليلة الثانية خبزت خمسة أقراص من الصاع الثانى فعند الافطار سأل يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيأ فأصبحوا صياما وفى الليلة الثالثة خبزت خمسة أقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سأل أسير فآثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما

بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم أولاد أولاده ممن اتفق الانام علي فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقته (سقاءفى دار جعفر الصادق رضي الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار على بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحتـه فان معروفاً كان صبيا نصرانيا فأسلم علي يد على بن موسي وكان يخدمه وأما أبو يزيد فـلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف ولكـنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذهالصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره ﴿ والجواب عن الكل انه يدل علي الفضـيلة وأما الافضليةفلا كيف ومرجعها) أى مرجع الافضلية التي نحن بصددها (الى أكثر الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (ومايعـود) الى نصرة الاسلام ومآثرهم في تقوية الدين) ومن المعلوم في كتب السير ان أبا بكرلما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فأسلمعلى يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبيوقاص وعثمان بن مظعون فتقوىبهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه الصلاة والسـلام وبعـد وفاته (واعلم ان مسـئلة الافضلية لامطمع فيها فى الجزم واليقين) اذ دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعني الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل (وليست) هـذه المسئلة (مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن) الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعدتعارضها لاتفيدالقطع على مالايخفى على مصنف) لانها بأسرها اما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضـة أيضا وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله أن لايثيب المطيع ويثيب غـيره وثبوت الامامـة وان كان قطعيا لايفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بأن امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكـنا وجدنا السلف قالوا بأن الافضل أبو بكر ثم عمرثم عثمان ثم على وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لولم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم فى ذلك) القول (وتفويض ماهو الحق فيـه الى الله) قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحـد الشخصين عن الآخر اما بأصل فضيلة لا وجودلها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة

فيها ككونه اعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله ان تكون الفضيلة الواحد أرجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها أو لزيادة كميتها فلاجزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا ﴿المقصد السادس﴾ في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية (لانه قبيح عقلا فان من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الا كثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح وأما فى غيره كما فيما نحن بصدده فلا (اذ لعله أصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل أمر)والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول فى علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (أعرف وبشرائطها أقوم) وعلي تحمل أعبائها أقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان أثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول(والاوجب) ﴿ المقصد السابع ﴾ انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله) سبحانه وتعالي (عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنو معه نورهم يسعي بين أيديهم وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد أحبهم وأثني عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا أصحابى فلوان أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا مابلغ مد أحدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن

كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا (قوله مد أحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيل دون المد يجيء بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر أى لا ينال أحدكم بانفاق مثل جبل أحد ذهبا من الفضيلة والاجر ماينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والضر (قوله لا تتخذوهم عرضا) أى هدفا يرمونهم بالمنكرات

أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) أي تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها) فارجع اليها ان أردت الوقوف عليها (وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة (أنكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة أو تصويب وهم طائفة من أهل السنة (فان أرادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا وان أرادوا انا لا نعلم أوقعت أم لا فباطل لوقوعها قطعا) وأنت خبير بان الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها (واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقلة لم نقبلها أما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (وأما الواصلية فلانهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شئ منهما والذي عليه الجمهور) من الامة هو (أن المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علي لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا) الا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا ﴿ خاتمة ﴾ للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الآمدي ذهب بعض الروافض الي انه لايجب بل لايجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفو فذهب أهل

والفواحش (قوله ينافي الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شق الترديد في المعترفين

السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال أبو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي من المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذى يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب وأما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه (ولوجوبه) بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهي عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهى والمنهى (شرطان أحدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضى الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن أحوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعي فى اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها ﴿واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من أبدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله (و) أيضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده انه ولى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه

(قوله بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق الخ) طعن بعضهم فى صحة هذا الخبر فقال ان أراد باثنين وسبعين فرقة أصول الأديان فلن يبلغ هذا العدد وان أراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى أضعاف ذلك اجاب الامام الرازى بأن المراد ستفترق أمتى فى حال ما وليس فيه دلالة على ان افتراقها فى سائر الأحوال لا يجوز أن يزيد

أجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين ﴿ تذييل ﴾ للكتاب (في ذكر الفرق التي أشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به) قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولا في أمور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غيبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال أبو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روى عنه من أن الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال مانعي الزكاة حتي قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه

وينقص (قوله وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية) قيل في الاستدلال بهذه الآية بحث اذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والأولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر في قوله تعالى وما محمد الا رسول الآية قصر افراد كما ذكر في التلخيص فان الشيطان لما صرخ يوم أحد ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم قتل واستعظم الصحابة رضي الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم ينكرون وفاته ويدعون انه صلى الله عليه وسلم جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها حينئذ ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبري عن الهلاك ومن البين انها حينئذ تصير حجة على عمر رضي الله عنه وأما الآية التي وردت في حق المسيح عليه السلام فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ومرادهم ثالث ثلاثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله وما من اله الا اله

السلام أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر أليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعوني عقالا مما أدوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم أيضا في بعض أحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئا فشيئا الي آخر أيام الصحابة حتي ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الاسلام وأرباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول ﴿اعلم﴾ ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والنجارية والمشبهة والناجية * الفرق الاولى المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا أمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة أخري يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى أسطوانة من أسطوانات المسجد(وأخذ يقرر) على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من (أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضا لاقراره بالشهادتين ولو وجود سائر أعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل)فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم أفعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول

واحد فالفرق ظاهر (قوله وانكارهم القدرة فيها) دفع لما يرد على كلام المصنف من ان المناسب على ما ذكره هو القدرة بضم القاف فأشار الشارح الى أن اسناد أفعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفي القدرة فيها فالتسمية باعتبار

بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية) منا وذلك لان مثبت القدر أحق بأن ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبتة اليه يصح نسبة النافي أيضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه (يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم أنكره والنافقون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده أيضا (قوله عليه السلام) في حق القدرية (هم خصماء الله في القدر) ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على مالا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة (يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا أيضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) أي المعتزلة (جميعا بان القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة (وبنفي الصفات) الزائدة على الذات (وبأن كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والاصوات (وبأنه غير مرئي في الآخرة) بالابصار (و) بأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (في أفعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الوصالية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنفي الصفات) قال الشهرستاني شرعت أصحابه في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهي نظرهم الى أن ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي أو حالان كما قاله أبو هاشم (و) قالوا (بالقدر) أي اسناد أفعال العباد الى قدرهم (وامتناع

هذا المتضمن * وليكن هذا آخر ما أردنا ايراده في حواشي المواقف فنسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم * انه هو البر الرحيم * وأن ينفع به المخلصين * ويجعله ذخرا ليوم الدين * والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين

(تمت الحاشية تأليف العالم العلامة والبحر الفهامة الشيخ حسن چلبي تغمده الله برحمته آمين)

ضافة الشر الى الله و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على ما مر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) أي الزوج والزوجة فان احداهما فاسق لا بعينه * (العمرية مثالهم) أي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الا أنهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق (الهذيلية أصحاب أبي الهذيل) ابن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الي أن الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة) وان أهل الخلدين) تنقطع حركاتهم (ويصيرون الى خمود) دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار انما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لايلزمه في السكون (ولذلك سمى المعتزلة اباالهذيل جهمي الآخرة) وقيل انه قدري الاولى جهمي الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته) حي بحياة هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لا في محل) وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف(و) قالوا (في بعض كلامه) تعالى (لا في محل وهو كن) وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشئ وخلقه لشئ مغاير لذلك الشئ بل الخالق عندهم قول لا في محل أعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر وقالوا لا تخلو الارض عن أولياء الله تعالى هم معصومون لايكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة

قولهم لا التواتر الذى هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام ﴿ النظامية أصحاب ابراهيم بن سيار النظام ﴾ وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا مالا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه آمر به و) قالوا (الانسان هو الروح والبدن آلتها) وقد أخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالالوان والطعوم والروائح وغيرها (أجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض أجسام وأخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والايمان مثل الكفر) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) أى المخلوقات (دفعة) واحدة على ماهي عليه الآن معادنا ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق أولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكون والظهور) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذى لا يحصي عدده (يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شيء منهما (بحجة و) قالوا (بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته) أى ثبوت النص من النبي على على رضي الله عنه (لكن كتمه عمر وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما وأربعة من الابل مثلا (أوظلم به) على غيره بالغصب والتعدي (لا يفسق ﴿ الا سوارية أصحاب الاسواري) وافقوا النظامية فيما ذهبوا

اليه و (زادوا) عليهم (ان الله تعالى لايقدر على ما أخبر بعدمه أوعلم عدمه والانسان قادر عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أوالاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لايمنع مقدورية الآخر للعبد * (الاسكافية أصحاب أبي جعفر الاسكاف قالوا الله تعالى لايقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه * (الجعفرية أصحاب لجعفرين) جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و (زادوا) عليهم متابعة لابن المبشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب خطأ) لان المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان * البشرية هو بشر بن المعتمر) كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) أى يجوز أن تحصل (متولدة) فى الجسم من فعل الغير كما اذا كان أسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية) والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه لا يستحسن أن يقال فى حقه ذلك بل يجب أن يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلا * (المزدارية هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) أخذ العلم عنه وتزهد حتى سمي راهب المعتزله (قال الله قادر على أن يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا) لا مباشرة (وقال الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال (ومن لابس السلطان كافر لايوارث) أى لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية) كافرا أيضا (الهشامية وهو هشام بن عمر الفوطي) الذى كان مبالغا في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن (لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما فى قوله تعالى وما أنت عليهم بوكيل (ولا يقال ألف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم (و)

قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) أى هى لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة أبي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى في كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن أفسد صلاة) في آخرها وقد (افتتحها أولا) بشروطها (فأول صلاته معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجماع * (الصالحية أصحاب الصالحي) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت) ويلزمهم جواز يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتا وان لا يكون البارى تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الاعراض) كلها * (الحابطية هو أحمد بن حابط) نسب اتباعه الى أبيه وهو (من أصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمى المسيح لانه أبدع الاجسام واحدثها قال الآمدى وهولاء كفار مشركون *(الحدثية هو فضل الحدثى) ومذهبهم مذهب الحابطية الا أنهم (زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم فى دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار وأطاعه بعض فى البعض دون البعض فأخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام اللذات علي مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ * (المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله

لم يخلق شيئا غير الاجسام) اما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) الله (نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت أو توليداً بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان * (الثمامية هو ثمامة بن أشرس النميري) كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمي سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصاري والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كأنهم أرادوا به مايقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة * (الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمر الخياط قالوا بالقدر) أي اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) أى ثابتا متقرراً في حال العدم (وجوهراً وعرضا) أى الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان أرادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره وهي) أي ارادته تعالى (في أفعال نفسه الخلق) أي كونه خالقا لها (وفي أفعال عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته أو غيره) معناه (انه يعلمه) * (الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد) أي في الواحد منا (انما هي) ارادته لفعله (عدم السهو) أي كونه عالما به غير ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) أى ميل النفس (اليه و) قالوا (ان في الاجسام ذوات طبائع) مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويمتنع انعدام الجواهر) انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية

على حالها كما قيل فى الهيولى (والنار تجتذب اليها أهلها لاان الله يدخلها) أي يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة * الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته) فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله أريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها (ولا يري نفسه ولا غيره الا بمعني انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية (الجبائية هو أبو على) محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لافي محل) والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفني بفناء لافي محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام) مركب من حروف وأصوات (يخلقه) الله تعالى (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لامن قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (فى الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد فى النار ولا كرامات للاولياء ويجب) على الله (لمن يكلف) أي للمكلف (اكمال عقله وتهيئة أسباب التكاليف له) أى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ماهو أصلح له (والانبياء معصومون وشاركه) أبو على (فيها) أى فى الاحكام المذكورة (أبو هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم) لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هى علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى (سميعا بصيرا) معناه (انه حي لا آفة به ويجوز الايلام للعوض * البهشمية انفرد أبو هاشم عن أبيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة (وبأنه لاتوبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه) ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه (ولا توبة (مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار أخرس ولا توبة والزاني عن زناه بعد ما جب (ولا يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة) قال الآمدى هذا تناقض اذ لا معني لكون الشئ حادثا الا أنه ليس قديما ولا معني لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة له غير معلومة مما لا سبيل اليه * (الفرقة الثانية) من كبار الفرق الاسلامية (الشيعة) أي الذين شايعوا عليا وقال انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن أولاده وان خرجت فأما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه أومن أولاده (وهم

اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة فثمانية عشر ﴿ السبائية قال عبد الله بن سباء لعلى أنت الاله حقا) فنفاه على الي المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصى موسي مثل ما قال في على وهو أول من أظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت أصناف الغلاة (وقال) ابن سبا (وانه لم يمت) على ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة على (وعلى في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملأها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام ياأمير المؤمنين (الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر على بترك طلب الحق و) قال (بالتناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) أى ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعد ما كانت في شخص آخر امامة ﴿ البيانية قال بيان بن سمعان التميمى) النهدى اليمني (الله على صورة نسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت فى على ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبى هاشم ثم في بيان ﴿ المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلى الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور علي رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذى خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصى فعرق فحصل منه) أى من عرقه (بحران أحدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه) أي انتزع بعضا من ظله (يجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وأفنى الباقي) من الظل (نفيا للشريك) وقال لاينبغى أن يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر) أى الكفار (من المظلم والايمان) أي المؤمنين (من النير ثم أرسل محمدا والناس في ضلالة وعرض الامانة وهي منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر حملها بامر عمر) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يجعل أبو بكر (الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (أبى بكر وعمر) وهؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن على (وهو حى) مقيم (في جبل حاجر) الى أن يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به (الجناحية
قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله
في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتي انتهت الى على وأولاده الثلاثة ثم الى عبد الله
هذاو) قالت الجناحية (هو) عبد الله (حي) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج (وأنكروا
القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها (المنصورية هو أبو منصور
العجلي) عزا نفسه الى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعي الامامة لنفسه (قالوا
الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين) ثم انتقلت عنه الي أبي منصور وزعموا ان أبا منصور
(عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يابني اذهب فبلغ عني) ثم أنزله الى الارض
(وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب
مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف على بن أبي طالب (و) قالوا (الرسل
لاتنقطع) أبدا (والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد) أي رجل أمرنا
ببغضه (وهو ضده) أي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات)
فان الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم
بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة (الخطابية
هو أبو الخطاب الاسدى) عزا نفسه الى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه
تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا
طاعته) أى زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب (بل) زادوا على ذلك
وقالوا (الائمة الهة والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله ولكن أبو الخطاب أفضل منه
ومن علي و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم علي مخالفيهم والامام بعد قتله) أى
قتل أبى الخطاب (معمر) أى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون
أبا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها) والدنيا لا تفني (واستباحوا المحرمات
وترك الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيع) أى ذهب الى ذلك طائفة أخرى منهم
(و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) مستمسكين بقوله تعالي وما كان لنفس أن تموت
الا باذن الله اي بوحى من الله اليه (وفيهم) أى فى أصحاب بزيغ (من هو خير من
جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) أبدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت

وقيل هو) أي الامام بعد أبي الخطاب (عمير بن بنان العجلي الا أنهم يموتون) أي يقولون بذلك * (الغرابية قالوا) محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى علي (فغلط جبريل) في تبليغ الرسالة (من علي الى محمد) قال شاعرهم *
غلط الامين فجازها عن حيدره * فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل * (الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما) أي قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلي (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في أحكام الالهية وبعضهم يقدم محمداً (وقيل بالهية خمسة أشخاص) يسمون أصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث *(الهشامية أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي (قالوا الله جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كاسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة غيره) أي غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما) أي على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لا قبله (بعلم لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر (والاعراض لا تدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبي يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما *(وقال ابن سالم هو على صورة انسان) له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف) والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما *(الزرارية هو زرارة بن أعين قالوا بحدوث الصفات) لله (وقبلها) أي قبل حدوثها له (لا حياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا * (اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على

العرش تحمله الملائكة وهو أقوي منها) أي من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكرسي يحمله رجلاه) وهو أقوي منهما * (الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه)* تعالي (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها *الرزامية قالوا الامامة) بعد على (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم أولاده الي المنصور ثم حل الاله في أبي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع (المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الي محمد) أي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى على *(البدائية جوزوا البداء على الله) تعالى أي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه (ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور* (النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في على) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان على أولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم ومن ههنا أطلقنا الآلهة على الائمة الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر(الاسماعيلية ولقبوا بسبعة لقاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الي الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهر وتمسكوا في ذلك بقوله تعالي فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا(بالقرامطة لان أولهم) الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسي وعيسي ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدي) فى الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) أي عن الامام ويحمل عله

ويحتج به له (وذو مصة يمص العلم من الحجة) أى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وأبواب وهم الدعاه فاكبر) أى داع أكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكاب) قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الأحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب الى الداعى ككلاب الصائد) حتي اذا احتج علي أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه المكاب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود قال الآمدي وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ماقال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) أى يتبع الداعي وهو الذى أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذي ذكرناه (كالسموات والارض) والبحار (وأيام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهي المدبرات أمرا كل منها سبعة) كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذا اتبع طائفة منهم بابك الخرمى) في الخروج (باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك أو تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميرا * وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر) الصادق وهو أكبر أبنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل * وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكننا نحتال بتأويل شرائعهم الى مايعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم في ذلك (حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة) واستدراج الطغام (بمراتب الذوق) وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة) أى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم فى بيت فيه سراج) أى في موضع فيه فقيه أو متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل أحد) من المدعوين (بمايميل اليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الي الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك فى

أركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) أي لم يجب أحدهما دون الآخر (و)وجوب (الغسل من المني دون البول وعدد الركعات) أى لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو أمران الاول (أخذ الميثاق منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه (بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سرا و) الثاني (حوالته على الامام في حل ما أشكل عليه) من الامور التى ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتي يزداد ميله) الى ما دعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمأنينة الي اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات) الدينية (وحينئذ) أى وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك (يأخذون في) الاباحة والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم الى من ليس من أهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ماهم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها باعزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى

الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيونات وأفضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الي النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذى يؤدى عن الامام الذى لايجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ماتقدم في الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع علي فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات المجماوات بلاضابط ديني ولاوازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه (وأما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن على زين العابدين (فثلاث فرق * الجارودية أصحاب أبى الجارود) الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الامامة (على على وصفا لاتسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبي (والامامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كامر واختلفوا في الامام المنتظر هو محمد بن عبد الله) بن الحسين بن على الذى قتل بالمدينة فى أيام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى اليه وأنكروا موته (أو) هو يحيي بن عمير صاحب الكوفة) من أحفاد زيد بن على دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وأنكروا

قيله (السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى) فيما بين الخلق و مما تنعقد برجلين من خيار المسلمين) وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وأبو بكر وعمر امامان وان أخطأ الامة في البيعة لهما مع وجود على لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة * البترية هو بتير الثومى) وافقوا السليمانية الا أنهم توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب أبي حنيفة الا في مسائل قليلة وأما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده على بن موسى الرضا وبعده محمد بن على التقي وبعده على بن محمد النقي وبعده الحسن بن على الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات أوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادي بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية أو تفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى ملتحقة بالفرق الضالة ﴿ الفرقة الثالثة ﴾ من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق * المحكمة وهم الذين خرجوا على على عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر ألف رجل) كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لايجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب أن يعزل أو يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا أن لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان) وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة * البيهسية هو بيهس ابن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) أمره الى (الامام فيحده) وكل ماليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي الى محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت

الرعية حاضرا أو غائبا و) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) أى السكر (مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية) في اسناد أفعال العباد اليهم (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم) وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام (وابن ملجم محق) في قتله وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

يا ضربة من تقي ما اراد بها * الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا

اني لاذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (بحرم التقية) فى القول والعمل (ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزانى المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للقذف على النساء) أي القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الدين وهو للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر (وأطفال المشركين في النار مع أبائهم ويجوز نبي كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر النجدية هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضا فلما رجعوا الى نجدة أخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم مافعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فنهم من تابعه وقالوا الدين أمران أحدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين أى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثانى ماسوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا) أى النجدات كلهم (لا حاجة للناس (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا

ان تلك الرعاية لاتتم الا بالزام بحملهم عليها (وخالفوا الازارقة في غير التكفير) أي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية ﴿ الاصفرية أصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة فى تكفير القعدة ﴾ عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفى أطفال الكفار) أي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار (ومنع التقية في القول) أي جوزوا التقية فى القول دون العمل (وقالوا المعصية الموجبة للحد لايسمى صاحبها الابها) فيقال مثلا سارق أوزان أوقاذف ولا يقال كافر (ومالاحد فيه العظمة كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج المؤمنة) أى المعتقدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (فى دار التقية دون) دار العلانية ﴿ الاباضية هو عبد الله بن أباض قالوا مخالفونا) من أهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز منا كحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الامعسكر سلطانهم و) قالوا (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفني العالم كله بفناء أصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا) ملة (وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار) وتعذيبهم (و) توقفوا (في النفاق أهو شرك) أم لا (و) في (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف اتباعه) فيما يوحي اليه أي ترددوا ان ذلك جائز أولا (وكفروا علياوأ كثر الصحابة وافترقوا) فرقا أربعا ﴿ الاولى الحفصية هو أبو حفص بن أبى المقدام زادوا ﴾ على الاباضية (ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالي) فانها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول أوجنة أو نار (أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك (الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب فى السماء) وينزل عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة فى القرآن (و) قالوا (أصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت أو صغيرة (الثالثة الحارثية أصحاب أبي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية فى القدر) أى كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفي) كون (الاستطاعة قبل الفعل * الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله أي زعموا ان العبد اذا أتى بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة (العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع

من فرق الخوارج (زادوا على النجدات) بعد أن وافقوهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) أي الى الاسلام (اذا بلغ وأطفال المشركين في النار وهم عشر فرق * الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) أي اسناد الافعال الى قدر العباد (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة قالوا (واطفال الكفار في الجنة ويروي عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولاولاد الاخوة والاخوات) أي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات أولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف) فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآنا ﴿ الثانية) من فرق العجاردة (والحمزية هو حمزة بن أدرك وافقوهم) أي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا أطفال الكفار في النار ﴿ الثالثة ﴾ منهم (الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونة) في بدعهم (الا في القدر * (الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية) ويحكي عنهم أنهم يتوقفون في أمر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره ﴿ الخامس الخلفية أصحاب خلف) الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران (أضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك (السادسة الاطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم (عذروا أهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر) أي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة أي نفي المقدرة المؤثرة عن العباد (السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى ﴿ الثامنة المجهولية ﴾ مذهبهم كمذهب الحازمية أيضا الا انهم (قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى (التاسعة الصلتية هو عثمان بن أبي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين أو المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الي الاسلام

ويقبلوا أو ينكروا (العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) أيضا (ان الاطفال لاحكم لهم) من ولاية أو عداوة الى أن يدركوا (ويرون أخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا (وتفرقوا) أي الثعالبة (أربع فرق * الاولى الاخنسية أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعالبة الا أنهم) امتازوا عنهم بان (توقفوا فيمن هو في دار التقية) من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الا من علم حاله) من ايمانه أو كفره (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم (والسرقة) من أموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز (تزويج المسلمات من مشركي قومهم * الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم) أي الاخنسية (في التزويج) أي تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد) أي أخذها منهم ودفعها اليهم * الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة * الرابعة المكرمية هو مكرم بن العجلي قالوا تارك الصلاة كافر) لا لترك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وهو الاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار أعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها (وكذا نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه (فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة والاباضية أربع فرق أخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع أقسامه فلا تعتبر الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وأيضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض * الفرقة الرابعة * من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه أي أخره ومنه ارجئه واخاه أي أمهله وأخره (أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية) كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظ المرجئة (وفرقهم خمس

اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان)هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله أبي واستكبر وكان من الكافرين (العبيدية أصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) أي غير ذاته وكذا باقي صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن (الغسانية أصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان)هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا) لا تفصيلا (وهو) أي الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجمال (مثل أن يقول قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره) وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) أي القول بما ذهب اليه (عن أبي حنيفة) ويعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا أو لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه ﴿ الثوبانية أصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله) وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان وأخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا) في القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحدا من النار) لاخرج كل من هو مثله (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان أو (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر أي اسناد الافعال الى العباد (والخروج)من حيث انه قال يجوز أن لا يكون الامام قرشيا ﴿ التومنية أصحاب أبي معاذ

الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله أو بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) أي ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبي أولطمه كفر لا لاجل القتل أو اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقالا السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه) أي الى الارجاء (القدر كالصالحى وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ﴿ الفرقة الخامسة ﴾ من كبار الفرق الاسلامية (النجارية أصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لأهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و) ان (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات) الوجودية (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث (الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب) باي شئ كان فهو جسم ﴿ الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ماهو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر * الثالثة المستدركية استدركوا عليهم ﴾ أى على الزعفرانية (وقالوا انه) أي كلام الله (مخلوق مطلقا لكننا وافقنا السنة الواردة بأن كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (في نفيه وأولناه بما هذه) الصورة (حكايته) أى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب أيضا (الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله * والجبرية متوسطة) أى غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسبا) في الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية (وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان) الترمذي (قالوا لا قدرة للعبد أصلا) لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرته

(والجنة والنار تفنيان) بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل) قبل ورود الشرع

﴿ الفرقة السابعة ﴾ منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة) كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهيجمي قالوا هو جسم) لا كالاجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

(وأقوالهم) في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنتهي الى من يعبأ به) ويبالى بقوله (فاقتصرنا على ماقاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملاء العرش أم لا يملاؤه بل هو على بعضه (وقال بعضهم ليس هو على العرش (بل هو محاذ للعرش واختلف أبعيد متناه أو غيره ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من الجهات كلها (أو) متناه (من جهة تحت) فقط (أولا) أي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع الجهات(و) قالوا (تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) أي على الحوادث الحالة فيه (دون الخارجة)عن ذاته (ويجب) على الله (أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى أمر الله بالتبليغ (و)سوى (المعجزة والعصمة وصاحبها) أي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير ارسال و يجب على الله ارساله لا غير) أي لايجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) أي حين اذا رسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس) كلي (ويجوز عزله) أي عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) أي لايجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده

(وجوزوا امامين) في عصر واحد (كعلي ومعاوية الا ان امامة علي علي وفق السنة بخلاف) امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له و) قالوا (الايمان قول الذر في الازل بلى) أي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى لهم ألست بربكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين وايمان المنافق) مع كفره (كايمان الانبياء) لاستواء الجميع في ذلك الايمان (والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة * فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم في النار وأما الفرق الناجية المستثناة الذين قال) النبي صلى الله تعالي عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي يهم الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العلم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود البارى تعالي) خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافا للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابطية حيث أثبتوا الهين (ولا يحل في شئ) خلافا لبعض الغلاة (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شئ من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئى للمؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) في شئ (الى شئ ولا يجب عليه شئ ان أثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد) الجسمانى (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها و) خلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين (والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد * وأهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (وأهل بدر من أهل الجنة * والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو انكار للنبوة أو) انكار (ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة أو) انكار (لمجمع عليه كاستحلال المحرمات) التى أجمع علي حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل

بعدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف (وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر * وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ماتيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين * وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات * وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير * وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام * وآله الكرام وصحبه العظام * وسلم تسليما كثيرا آمين

وقد تم طبع هذا الكتاب في أوائل شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٧ هجرية على صاحبها أفضل السلام وأزكي التحية وكان طبعه بمطبعة السعادة لصاحبها محمد أفندي اسماعيل
الذى مركزها أمام محافظة مصر المحمية صانها الله من كل شين
ورزيه بحق النبي العربي القرشي وآله وأصحابه والتابعين
الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين